الانسان والقدر

المؤلف
الشهيد مرتضى المطهري



معاونية العلاقات الدولية

٢٩١

الانسان والقدر

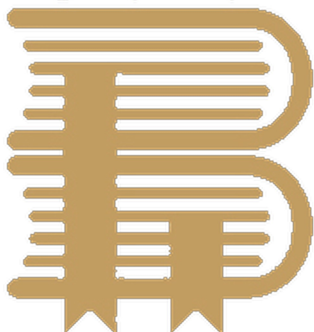
المؤلف

الشهيد مرتضى المطهري

المترجم

محمد علي التسخيري





معاونية العلاقات الدولية

٢٩١



الكتاب: الانسان والقدر.

المؤلف: الشهيد مرتضى المطهري.

المترجم: محمد علي التسخيري.

الناشر: معاونية العلاقات الدولية في منظمة الاعلام الاسلامي.

الجمهورية الاسلامية في ايران ـ

طهران /ص. ب ١٤١٥٥/١٣١٣.

التاريخ: الطبعة الرابعة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م

المطبعة: سپهر ـ طهران.

طبع منه: ٥٠٠٠ نسخة.

الفهرست

الموضوع	ـة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشر:

يسر منظمة الاعلام الاسلامي أن تقدم هذا الكتاب راجية أن يجد فيه القرّاء الكرام رؤية صادقة أصيلة، وفكراً إسلامياً نيّراً، داعية المولى العليّ القدير أن يمنّ على إمام الأمة الخميني دام ظله العالي بالرعاية والنصر المؤزر، وعلى مسيرتنا الاسلامية بالتقدم المطّرد، وعلى نهضة المسلمين جميعاً بالتوفيق، لتنال أهدافها العليا، وتحكم شريعة الاسلام في الأرض.

منظمة الاعلام الاسلامي
معاونية العلاقات الدولية

مقدمة المترجم

يسرنا جداً ان نقدم للمكتبة العربية إلاسلامية، وللقراء العرب التوّاقين للمعرفة الإسلامية الصحيحة؛ هذا الكتاب القيّم.. الذي يعالج رغم صغر حجمه مشكلة ضخمة في تاريخ الفكر الاسلامي من زاوية تأثيرها على المسار التاريخي لهذه الامة... التي ابتليت منذ عهد الملكية بأعداء ألدّاء جرّوها عن قيادتها الصحيحة التي ربطها بها النبي(ص) بكل تأكيد... وكان هذا البعد عن قيادة أهل البيت قد ترك الكثير من المشاكل الفكرية والاجتماعية تحت رحمة الفهم غير الصحيح أحياناً، والاغراض السياسية أحياناً اخرى مما كان له أثره الكبير على التاريخ الاسلامي.

ولولا أن الأئمة(ع) تداركوا أمر هذه الأمة بأمر من الله تعالى فبثُّوا فيها الواقع الاسلامي النظيف من كل شائبة، بعد معاناة شديدة وعبر جسور من الدماء والجهود، لولا ذلك لما أشرقت شمس الحقيقة، وسارت المعرفة الاسلامية، في العقيدة والشريعة مسيرتها الصاعدة رغم كل العقبات والانحرافات.

وكانت مشكلة (القضاء والقدر) من تلك المشاكل التي حولها انحراف الفهم الى (مشكلة).. وخلق بين الايمان بها وبين حرية الانسان التي يؤكدها الوجدان الصحيح، تنافياً امتص الجهد العقلي الهائل الذي صارعه فلم يستطع

الانتصار عليه لأنه حُرم نور الرسالة الأصيلة وسار وحده في طريق شائك، ولم يتمسك بالثقلين وهديهما الوضّاء.

اما أولئك الذين ساروا على سنن الحق وعافوا جوادَّ مضلة فلم تكن لديهم مشكلة أبداً، وما كانوا بحاجة الى تأويل آية تأويلا متكلفاً لايرضاه منطق، أو تشويه حديث مقدس شريف.

وهذا ما يبدو للقارئ الكريم خلال سيره الممتع مع هذا الكتاب القيِّم الذي ألفه أستاذ بارع خبير.

وينبغي هنا أن أنبِّه على النقاط التالية:

١ــ ترجمت الشعر المذكور في الكتاب بنحو شعري. وواضحٌ أن ذلك يبعد عن الترجمة الحرفية للشعر.

٢ــ حاولت اختيار الألفاظ التي تتوفر فيها (العلمية والوضوح، والسلاسة) بالمقدار الممكن.

٣ــ لم اذكر هنا ترجمة استاذنا المؤلف اعتماداً على ترجمتي المختصرة لحياته في ترجمة كتابه (الدوافع نحو المادية).

٤ــ ارجو ان يولي المحققون عنايتهم البالغة لما ذكره الشيخ المؤلف في المقدمة فيساهموا في هذا الجهد المقدس.

ومن الله تعالى أستمد العزّ والتوفيق.

محمد علي التسخيري

في ١٩ صفر ١٣٩٨ هجرية

مقدمة المؤلف

عظمة المسلمين وانحطاطهم

ان مسألة المصير والقضاء والقدر التي وقعت موقع البحث والتحقيق في هذه الرسالة هي واحدة من المسائل الفلسفية، فاذا أريد لها أن تحتل موقعها الواقعي وجب البحث عنها في الفلسفة وضمن المسائل الفلسفية، ولكنها هنا خرجت عن مدارها الأصلي وانضمت الى مجموعة من المسائل الأخرى.

إذ أن لكل من المسائل العلمية والفلسفية اطاراً خاصاً يعرف من خلال موضوعاتها التي هي مدار البحث فيها أومن خلال الهدف والنتيجة المتوخاة من معرفتها.

وسر انضمام المسائل الفلسفية الى صفٍ وإطار خاص، وانضمام المسائل الرياضية الى صفٍ آخر، وكذلك انضمام المسائل الطبيعية الى صف ثالث هوذلك الارتباط الخاص المتوفر بين موضوعات كل مجموعة من هذه المجاميع، أو هو على الأقل كامن في وحدة الهدف النظري أو العلمي المشترك بين أفراد المجموعة الواحدة. حيث تؤمّن كل مجموعة هدفاًخاصاً للباحث.

ومسألة القضاء والقدر سواء من حيث الموضوع أومن حيث الهدف التعليمي تنضم الى عداد المسائل الفلسفية.

ولكنها في هذه الرسالة تنضم الى عداد مسائل لا تربطها بها صلة موضوعية

أو هدفية.

فهذه المسألة في هذه الرسالة هي جزء من سلسلة بحوث تحت عنوان «بحوث عن علل انحطاط المسلمين» وهي تشمل موضوعات وحوادث ومسائل مختلفة. والموضوعات التي تقبل البحث تحت هذا العنوان، بعضها تاريخي، وبعضها نفسي أو أخلاقي أو اجتماعي أوديني محض، وأحياناً يكون الموضوع فلسفياً. وعليه فهناك موضوعات متعددة مختلفة تنضم الى مجاميع متباينة إلاّ أنّها هنا تنتظم تحت عنوان واحد.

والذي يربط هذه المباحث المختلفة هو التحقيق في آثارها الإيجابية والسلبية في مجال علوّ المجتمع الاسلامي وانحطاطه.

وعلى هذا فان الهدف من طرح هذه المسألة في هذه الرسالة هو:

أوّلاً: التحقيق في هذه الجهة وهي: هل الاعتقاد بالقضاء والقدر كما تثبته القواعد البرهانية الفلسفية هو من نوع العقائد والأفكار التي تدفع المعتقدين بها نحو الخمول والكسل والخور، وان المجتمع الذي يعتقد بها سوف ينتهي به الحال ــ شاء أم أبى ــ الى الاضمحلال والفناء؟ وهل هذه العقيدة اذا عرضت عرضاً صحيحاً فسوف لن يكون لها هذا التأثير السيّئ؟

وثانياً: محاولة معرفة كيفية عرض الاسلام لهذه المسألة وتعليمها لأتباعه، وماهية التأثير الذي تركه هذا التعليم الإسلامي في روحية أبنائه، أو يمكن ان يتركه في روحياتهم.

ولما كان هذا هو الهدف فقد تركنا التعرض للفروع التي لا ترتبط بهذا الهدف.

ولست أعلم بالدقة متى واجهتُ مسألة انحطاط المسلمين؟ ومنذ متى عُنيت شخصياً بالبحث والتحقيق فيها ورحت افكر في مجالها؟ ولكني استطيع أن اقول جازماً إن هذه المسألة كانت ماثلة أمامي منذ أكثر من عشرين عاماً تدعوني الى التفكير الملح بها ومطالعة ما يكتبه الآخرون في مجالها.

ومنذ ذلك الحين ولحد الآن لم أكن أجد أمامي قولاً أو كتابة في هذا الموضوع إلاّ قرأته بكل شوق أو سمعته بكل تلهف، تواقاً لمعرفة رأي المتحدث أو الكاتب بالدقة. وما زلت كذلك حتى وجدت نفسي قبل سنين أحاضر حول أحد

الأحاديث النبوية[1] وبلغ بي الحديث الى هذه المسألة. ورغم أنَّ ماقرأته أو سمعته أحياناً كان مفيداً الى حدٍّ مالكنه لم يكن ليقنعني. ولما كنت قد وجدت في نفسي ونفوس مستمعيَّ رغبة ملحة لمعرفة هذا الموضوع الهام فقد صممت على التعمق ــقدر الامكانــ والتدقيق في هذه المسألة وتحليلها ذلك أنّ معرفة سبيل إصلاح الأوضاع الحاضرة في العالم الاسلامي مرتبطة أشد الارتباط بمعرفة علل الانحطاط وموجباته التي توفرت في الماضي أو التي هي قائمة فعلاً.

وكان من اللازم لهذا الأمر:

اولاً: ملاحظة آراء الآخرين قدر الإمكان، سواء كانوا من المسلمين أو غيرهم.

وثانياً: عرض الموضوعات التي تقبل العرض في هذا المجال وان لم تكن قد عرضت من هذه الزاوية دون أيِّ تستُّر ومجاملة.

وهنا انفتحت أمامي الأبعاد الواسعة لهذا البحث، وعرفت انه اذا صدق العزم على القيام بتحقيق واف علمي حول هذا الموضوع وجب ان يشمل البحث موضوعات كثيرة، وان التحقيق فيها كلها خارج عن إمكانية شخص واحد، أو على الأقل يحتاج الى سنين من البحث والتمحيص. ومع ذلك صممت ــ كمقدمة لذلك على ذكر البحوث المرتبطة بالموضوع؛ مصنفةً بنحو مختصر، وعلى التحقيق في بعض الموضوعات كنموذج للبحث وفتح الطريق أمام الآخرين...

وبهذا اكون قد قدمت نوعاً من التعاون الفكري والعملي في مجال بحث اجتماعي إسلامي مهم لتنتظم هناك مجموعة من البحوث المفيدة.

ولاريب في ان المسلمين قد طووا عهداً مفعماً بالعظمة والفخر والاعجاب. لامن حيث انهم فيخلال زمن قصير أصبحوا سادة العالم وحكامه فراحوا ــ كما يقول المرحوم اديب الملك الفراهاني ــ يأخذون (من الملوك الجزية، ومن البحر أمواجه). لأن العالم قد صادف في تاريخه الممتد حكاماً وفاتحين كثيرين فرضوا أنفسهم بالقوة على الآخرين خلال فترة من الزمان.. ولم يمض زمان حتى فنوا وانمحوا كما تنمحي فقاعات الماء ويذهب الزبد جفاءً. وإنما كان الاعجاب من حيث تلك النهضة الكبرى والتطور الرائع الذي أوجدوه على وجه

---

(١)وهو الحديث النبوي المشهور (الاسلام يعلو ولا يعلى عليه) وهو حديث معتمد مسند من قبل الفريقين اي الشيعة والسنة.

الأرض، والحضارة العظمى التي بنوها والتي دامت قروناً تحمل مشعل النور للبشرية وهي تعدُّ الآن إحدى الاشعاعات الحضارية الإنسانية التي يفتخر بها تاريخ الحضارات. فقد تفوق المسلمون على كل الأمم من العالم في العلوم والصناعات والفلسفة والفن والأخلاق والنظم الإجتماعية المتينة السامية حيث كان الآخرون يستمدّون من عطائهم زاداً للمسير. وقد استمد التمدّن الاوربي الجديد المحيِّر للعيون والعقول والمسيطر على أرجاء العالم، استمد مواده الأولى من الحضارة الإسلامية أكثر من أيِّ شيءٍ آخر وذلك باعتراف المحققين المنصفين في الغرب.

يقول غوستاف لوبون: «يرى البعض (من الاوربيين) ان من العار. الاعتراف بأن اُمّة كافرة ملحدة (أي المسلمين) قد كانت السبب في خلاص اُوربا المسيحية من حالة التوحش والجهالة. ولذا فهم يخفون ذلك، ولكن هذا التصوُّر هو من الخواء والسخف بحيث يمكن رده بكل سهولة... ان النفوذ الأخلاقي لهؤلاء العرب الذين ولدهم الإسلام قد أدخل الأمم الوحشية الأوربية ــ التي حطمت الدولة الرومية ــ في سبيل الإنسانية. وكذلك فإن النفوذ العقلاني لهم فتح بوابات العلوم والفنون والفلسفة التي كانوا بعيدين عنها. وكانوا اساتذتنا نحن الأوربيين طيلة ستمائة سنة»!

ويكتب ويل ديورانت في كتابه «قصة الحضارة»:

«ان قيام الحضارة الإسلامية واضمحلالها لمن الظواهر الكبرى في التاريخ. لقد ظل الإسلام خمسة قرون من عام ٧٠٠ الى عام ١٢٠٠م (٨١هـ ــ ٥٩٧هـ) يتزعم العالم كله في القوة والنظام، وبسطة الملك، وجميل الطباع والاخلاق، وفي ارتفاع مستوى الحياة، وفي التشريع الإنساني الرحيم، والتسامح الديني، والآداب، والبحث العلمي، والعلوم، والطب والفلسفة»[٢].

ويقول أيضاً: «أمّا العالم الإسلامي فقد كان له في العالم المسيحي أثر بالغ ومتنوع. لقد تلقّت أوروبا من بلاد الإسلام الطعام، والشراب، والعقاقير، والأدوية، والأسلحة وشارات الدروع ونقوشها، والأجهزة الفنية، والتحف

---

(٢) حضارة الاسلام والعرب.

(٢) قصة الحضارة ص ٣٨٢ الجزء ١٣.

والمصنوعات، والسلع التجارية، وكثيراً من الصناعات والتشريعات والأساليب البحرية.

والعلماء العرب هم الذين حافظوا على ما كان عند اليونان من علوم الرياضة والطبيعة والكيمياء، والفلك والطب وارتقوا بها. ونقلوا هذا التراث اليوناني ـــ بعد أن أضافوا اليه من عندهم ثروة عظيمة جديدة ـــ الى أوربا... وظل الأطباء العرب يحملون لواء الطب في العالم خمسمئة عام كاملة وفلاسفة العرب هم الذين احتفظوا لأوربا بمؤلفات أرسطو، وشوّقوها لهذه المؤلفات. وكان ابن سينا وابن رشد نجمين لاحا من الشرق للفلاسفة المدرسيين الذين كانوا ينقلون عنهما و يعتمدون على كتبهما، ويثقون بهما ثقة لا تزيد عليها إلا ثقتهم بالنصوص اليونانية.. وسنشرح فيما بعد ـــ كما يقول ـــ بالتفصيل السبل التي جاء منها هذا التأثير الإسلامي الى بلاد الغرب، غير أننا نقول هنا بإيجاز إنه جاء عن طريق التجارة، والحروب الصليبية، وعن آلاف الكتب التي ترجمت من اللغة العربية الى اللاتينية وعن الزيارات التي قام بها العلماء أمثال جربرت... الى الأندلس الإسلامية». [1]

و يقول أيضاً: «إن عصور التاريخ الذهبية دون غيرها هي التي أنجب فيها المجتمع، في مثل هذا الزمن القصير، ذلك العدد الكبير من الرجال الذين ذاع صيتهم في الحكم، والتعليم، والآداب واللغة، والجغرافية، والتاريخ، والرياضة، والفلك، والكيمياء، والفلسفة، والطب كالذين أنجبهم الاسلام في القرون الأربعة الفاصلة بين هارون الرشيد وابن رشد. وقد استمد بعض هذا النشاط المتلألئ مادته من تراث اليونان. ولكن الكثير منه، وبخاصة في الحكم والشعر والفن، كان نشاطاً مبتكراً لا تقدّر قيمته» [2].

إن من المسلّم به أنَّ هناك ظاهرة مشرقة ونوراً وضّاءً باسم (الحضارة الاسلامية) قد عاش قروناً في العالم ثم انمحت هذه الظاهرة وأنطفأ المصباح المنير. وان المسلمين اليوم قياساً الى كثير من أمم العالم، والى ماضيهم المجيد يعيشون حالة من التأخر والانحطاط المذل.

وهنا يبرز سؤال وهو: كيف عاد المسلمون بعد كل ذلك التقدم والرقي في

---

(١) قصه الحضارة/ج ١٣ ص ٣٨٢ ـــ ٣٨٦.

(٢) قصة الحضارة/ج ١٣ ص ٣٨٧.

العلوم والمعارف والصناعات والنظم يمشون القهقرى؟ وما أو من هو المسؤول عن هذا التقهقر؟ هل الأفراد أو الجماعات، أو الحوادث الخاصة هي التي سببت انحراف المسلمين عن الطريق الموصل لهم نحو الرقي والتكامل أو إنه ليس هناك عامل معين ظهر فجأة وبدون توقع فحرفهم عن سيرهم بل إن ذلك هو مقتضى الحتمية التاريخية والطبيعة العامة للتاريخ التي تفرض على الأمة التي طوت سبيل علاها و رقيها في مرحلة معينة أن تتجه نحو الفناء والزوال والإنحطاط بعد ذلك؟

وإذا كان للإنحراف المقيت عاملٌ خاص فما هو؟ وهل من الصحيح أن نحمِّل الاسلام مسؤولية انحطاط المسلمين. كما فعل ذلك الكثير من الغربيين (لا كلهم) حيث ابتلوا احياناً بالتعصب المسيحي أو كُلِّفوا بمهمة استعمارية؟ أم أن الاسلام مبرأ من ذلك وأن المسؤول هم المسلمون؟ أم أنَّ من تلقى عليه التبعة ليس هذا ولا ذاك وإنما الذي سبب هذا الانحطاط هي الأمم الأخرى غير المسلمة والتي كان لها نوع من التعامل والتلاقي مع المسلمين خلال أربعة عشر قرناً؟

ان الجواب على هذه الأسئلة ليس أمراً سهلاً بل هو بحاجة الى بحوث معمَّقة طويلة إلى حدٍّ ما، يقوم بها باحثون محققون.

ولا بد في مدخل هذه البحوث ــ من عرض نماذج لعظمة المسلمين وأخرى لانحطاطهم. وهي تشتمل بالطبع على الأمور التالية:

١ــ أسس العظمة والرفعة في الحضارة الإسلامية.

٢ــ موجبات الحضارة الإسلامية وروافدها.

٣ــ دور الإسلام في دفع المسلمين نحو العلاء.

٤ــ اقتباس التمدّن الجديد في اوربا واستمداده من الحضارة الإسلامية.

٥ــ الوضع الفعلي للعالم الإسلامي من زاوية مظاهر الانحطاط والتأخر.

٦ــ مع ان الحضارة الإسلامية قد فنيت، فان الإسلام ما زال طاقة حية فعالة ممتدة، تضارع أقوى القوىٰ الاجتماعية والثورية الجديدة.

٧ــ الأمم الإسلامية حال النهضة.

وبعد هذا المدخل الذي يشكل بنفسه مواد كتاب مستقل، يلزمنا بحث عميق وفلسفي حول «طبيعة الزمان» وهنا يرتبط بفلسفة التاريخ، ويركز على معرفة حقيقة ما يقوله البعض من أن العامل الذي يسبب رقي شعب ما هو بنفسه يسبب انحطاطه. بمعنى أن أيَّ عامل انما يستطيع التأثير في دفع المجتمع نحو التقدم والرقي في

ضمن شرائط وظروف معينة ترتبط بمرحلة خاصة من التاريخ البشري المتطور ومع تغير تلك الشرائط والظروف، وطلوع فجر تاريخي جديد؛ يفقد ذلك العامل قدرته المحركة، بل يعود بنفسه عاملاً على الركود والتراجع والانحطاط.

ولو صحت هذه الفلسفة ،وصحَّ أن كل حضارة تلقى مصرعها على يد العامل الذي أولدها، لما احتجنا للبحث عن عنصر اجنبي يكون ظهوره سبباً في الكارثة، ذلك أن نفس العوامل القديمة هي التي تعرقل المسيرة، وترجع الامة دائماً. وان العوامل الجديدة هي التي توجد السير الحثيث نحو التقدم، وتخلق حضارة جديدة تخالف ـ على أي حال ـ تلك الحضارة القديمة.

ووفق هذه القاعدة ـ لوصحت ـ فان الحضارة الإسلامية مندرجة تحتها، ولا معنى للبحث عن علل انحطاط المسلمين كبحث مستقل منفك عن العلل التي شكلت الحضارة الإسلامية من قبل. ولا معنى أيضاً ـ وفقاً لهذا القانون ـ لأن نلقي تبعة الانحطاط على شخص أو جماعة أو أُمّة... إذ يكون فناء الحضارة الإسلامية ـ كفناء حضارةأخرى بل أيّة ظاهرة حية أخرى ـ نتيجة حلول الاجل الطبيعي أو غير الطبيعي الذي هو لابدَّ حاصل لقد ولدت الحضارة الاسلامية، ونمت، وصارت شابة ثم هرمت وبالتالي ماتت. وليس هناك من رجاء في عودتها من جديد إلاّ كرجاء عودة الأموات الى الحياة الدنيا، وهو أمر لايمكن توجيهه من حيث القوانين الطبيعية وإنما يتم بما يشبه المعجزة وخرق العادة الذي هو على أي حال خارج عن طاقة بني الإنسان.

إذن فبعد مقدمة تبحث في مجال عرض آفاق العظمة والانحطاط لدى المسلمين، تصل النوبة لهذا البحث الفلسفي التاريخي، ولا يمكن غض النظر عنه، لأن هناك آراءً وكلمات كثيرة تحتاج إلى سبر وتحليل، لأنها مازالت مادة أولية خاماً. وما أكثر أولئك المصدّقين بأمثال هذه الآراء!

ويكمل هذا البحث الفلسفي من زاوية ارتباطه بهذه المباحث بالبحث الشامل عن ملاءمة الإسلام لمقتضيات العصور المختلفة، أو عدم ملاءمته، ولابدَّ أن يكون هذا البحث ـ قهراً ـ ذا جانبين جانب فلسفي، وجانب إسلامي، وينضوي الجانبان معاً تحت عنوان: «الاسلام ومقتضيات الزمان».

وبعد الفراغ من هذا البحث، ورفض القانون آنف الذكر في مجال فلسفة التاريخ، وانكار لزوم وحدة عوامل الرقي وعوامل الانحطاط ؛ يصل الدور للبحث

عن علل الركود والجمود والانحطاط والتراجع في الامة المسلمة ما هي ؟ وماذا قال الآخرون؟

و بملاحظة ما قاله الآخرون سواء المسلمون وغيرهم من جانب، والتوجه للموضوعات والمسائل والحوادث التي هي طرف بالطبع لهذا الاحتمال من جانب آخر؛ ينقسم هذا البحث إلى فصول ثلاثة هي :

* الإسلام.
* المسلمون.
* العوامل الأجنبية.

وكل فصل منها يشتمل على مواضيع عديدة. فمثلاً في فصل: «الإسلام» قد يتصور البعض ان لقسم من الأفكار والمعتقدات الإسلامية دورا في انحطاط المسلمين. وقد يتصور البعض ان النظام الاخلاقي الإسلامي ضعيف ومهيّأ لحالة التدهور. ويمكن أن يوجد من يتصور أن قوانين الإسلام الاجتماعية هي العلة لحالة الاضمحلال في الأمة.

وقد وقع ــ بالفعل ــ بعض الأفكار والمعتقدات الإسلامية وبعض المباني الأخلاقية، وبعض القوانين والمقررات الاجتماعية الإسلامية؛ مورداً لهذا الاتّهام.

كما أنَّ هناك أقساماً مهمة يجب أن تبحث كلها في فصل: «المسلمون» و فصل: «العوامل الأجنبية».

ومن بين الأفكار والمعتقدات الإسلامية وقعت المسائل التالية موقع التهمة وهي :

١ــ الاعتقاد بالقضاء والقدر.

٢ــ الاعتقاد بالآخرة وتحقير الحياة الدنيا.

٣ــ الشفاعة.

٤ــ التقية

٥ــ انتظار الفرج.

ويشترك الشيعة والسنة في المسائل الثلاث الأولى، في حين يختص الشيعة ــ تقريباً ــ بالمسألتين الأخريين.

فقد يقال أحياناً: إنَّ سر انحطاط المسلمين هو الاعتقاد العميق بالمصير والقضاء والقدر. وقد يقال: إن الاهتمام الكبير الذي يبديه الإسلام بأمر الآخرة

والعالم الأبدي، وتحقير الحياة الدنيا، قد صرف فكر المسلمين عن التوجه الجدي لمسائل الحياة. كما قد يقال ان الاعتقاد بالشفاعة الموجود في كل مجتمع الإسلامية (إلاّعند أفراد معدودين وأخيراً عند **مجموعة** خاصة) جعل المسلمين لا يهتمون بالنسبة للذنوب التي كان سر تحريمها هو تأثيرها السيئ في السعادة. وعليه المسلمون لا يتورعون عن أي رذيلة وجريمة موكلين امورهم للشفاعة.

وما تتهم به الشيعة بالخصوص في أفكارها هو التقية وانتظار الفرج؛ فيقال في باب التقية إنها: **أولاً** تدرب الإنسان على النفاق والتلوّن. **وثانياً** تربي الإنسان الشيعي جباناً ضعيفاً خائر القوى في قبال الحوادث. كما يقال في باب انتظار الفرج: إن هذه العقيدة سلبت الشيعة كل النوايا الاصلاحية. فنجد الشيعة ـــ في حين تعمل الأمم على النهوض ـــ منتظرين خاملين ينتظرون «يداً تخرج من عالم الغيب وتصلح الأوضاع».

وقد اتهمت عناصر: الزهد، والقناعة، والصبر، والرضا، والتسليم ـــ وهي جزء من الأخلاق الإسلامية ـــ بأن لها دورها في انحطاط المسلمين.

أما بالنسبة للمقررات والقوانين الإسلامية فما يبدو لزوم النظر فيه قبل كل شيء هو موضوع الحكم الإسلامي ومسير الدولة ومايتبعه من أُمور. حيث يظن البعض أن الإسلام لم يبين في هذا المجال تعاليم وقوانين خاصة للمسلمين.

كما ان القوانين الجزائية قد عادت ـــ لسنين متمادية ـــ غير معمول بها من قبل الكثير من الأقطار الإسلامية التي اقتبست قوانينها من اقطار أخرى وإن كانت تحس قليلاً أو كثيراً بالنتائج المؤلمة التي ترتبت على هذا العمل. وعلى أي فإن القوانين الجزائية الإسلامية تشكل موضوع حلقة من حلقات هذه البحوث.

أما القوانين المدنية الإسلامية فتوجد فيها جوانب هي اليوم محل معارضة تيارات كبرى في العصر الحاضر وذلك من مثل حقوق المرأة، والقوانين الاقتصادية في مجال (الملكية، والارث، وغير ذلك).

والضوابط التي قررها الاسلام في روابط المسلم مع غير المسلم كتلك المقررة في باب نكاح المسلم مع غير المسلم أو ذبيحة غير المسلم أو نجاسة الكافر ـــ وبتعبير آخر ـــ الحقوق والوظائف العالمية في نظر الاسلام: كل هذه من الموضوعات التي آلمت مجموعة من الكتاب فعدّوها من علل تأخرهم عن مسيرة الحضارة الانسانية.

كانت هذه هي المسائل التي يجب بحثها في فصل: «الاسلام» من تلك البحوث التي يلزم فيها التحقيق الكافي.

ولحسن الحظ فان للاسلام القدرة الفائقة على مثل هذه التحقيقات. ومع توضيح الأمر في هذه المواضيع يمكننا أن نقوي الطاقة الايمانية في ذهن الطبقة الشابة المثقفة ومحو الشبهات من الاذهان.

وبعد هذا البحث تصل النوبة الى فصل: «المسلمون» وفي هذا الفصل تتوجه انظارنا من الاسلام إلى المسلمين، بمعنى أن الاسلام ليس هو السبب في انحطاط المسلمين وإنما المسلمون هم الذين انحطوا نتيجة لانحرافهم عن التعاليم الاسلامية. فهم المسؤولون عن هذا الانحطاط إذن.

وهنا تبدولنا أقسام عديدة. ذلك أنه يجب:

أولا: تشخيص مركز الانحراف وجوانبه. فما هي الأمور الاسلامية المهجورة، وما هي الأمور غير الاسلامية المعمول بها بين المسلمين؟

وثانياً: يجب أن نبحث عن المسؤول عن النهاية السيئة للمسلمين؛ هل هم كل المسلمين أم فئة خاصة منهم؟

لقد ظهر الاسلام بين العرب ثم انضمت اليه أُمم أخرى كالايرانيين والهنود والأقباط والبربر وغيرهم. ولكل قوم خصائص قومية وعنصرية وتاريخية خاصة. فهل كانت خصائص هذه الأمم ومميزاتها الخاصة التي كانت تلازم طبيعتها، سبباً في تغيير المسيرة الاسلامية الأصلية، بحيث أنه لوكان الاسلام قد انتشر بين أمم أخرى ــ كالأمم الأوربية مثلاً ــ لكان له مصير و مسير آخر؟ أو انه ليس لكل المسلمين في هذه الجهة تأثيرٌ خاص بل إن كل ما ابتلي به الاسلام والمسلمون هو من نتائج طبقتين لهما نفوذهما بين المسلمين وهما (الحكام وعلماء الدين)؟

اما في فصل: «العوامل الخارجية» فهناك حوادث كثيرة يلزم أن تكون مورداً للتوجه والتركيز. فقد كان للاسلام منذ بزوغه أعداء ألدّاء في الخارج و الداخل. ولم يكن اليهود والنصارى والمجوس والمانويُّون الذين كانوا ــ غالباً ــ بين المسلمين، عاطلين عن الفعالية والعمل. إذ ربما طعنوا الاسلام من الخلف، وكان للكثير منهم دوره الكبير في تحريف الحقائق الإسلامية وقلبها باختلاق الأحاديث ووضعها، أو في إيجاد الفرق وأنماط التفرقة، أو على الأقل في توسيع شقة الخلاف

بين المسلمين.

كما توجد في تاريخ الإسلام حركات ونهضات سياسية أو دينية كثيرة أوجدتها أيدٍ غير اسلامية لأجل اضعافِ الاسلام أومحوه.

وقد كان العالم الإسلامي قدتعرض في بعض الأحيان لهجوم عنيف من قبل أعدائه حيث شكلت حملة المغول والحروب الصليبية نموذجين بارزين له. وكان لكل منهما دوره في انحطاط المسلمين.

وأخطر من كل ذلك؛ الاستعمار الغربي في القرون الأخيرة حيث امتص الدماء الإسلامية، واستطاع أن يلقي بكلكله على المسلمين فيدعهم في حالة يرثى لها.

وبملاحظة ماسبق تكون المواضيع التي يلزم بحثها في هذه المجموعة على الترتيب كمايلي:

١ــ عظمة المسلمين وانحطاطهم.

ويعتبر هذا البحث مقدمة للبحوث التالية.

٢ــ الإسلام ومتقتضيات الزمان.

ويشمل مبحثين: المبحث الاول يرتبط بفلسفة التاريخ.

والمبحث الثاني يرتبط باسلوب التوافق الإسلامي مع العوامل المتغيرة في الزمان.

٣ــ القضاء والقدر.

وهذه الرسالة تدرس هذا الموضوع.

٤ــ الاعتقاد بالمعاد وأثره في الرقي أو الانحطاط الاجتماعي.

٥ــ الشفاعة.

٦ــ التقية.

٧ــ انتظار الفرج.

٨ــ النظام الاخلاقي الإسلامي.

٩ــ الحكومة في الإسلام.

١٠ــ الاقتصاد الإسلامي.

١١ــ القوانين الجزائية الإسلامية.

١٢ــ حقوق المرأة في الإسلام.

١٣ـ الحقوق العالمية في الإسلام.

١٤ـ نقاط الانحراف.

١٥ـ التحريف في الحديث والوضع فيه.

١٦ـ الاختلاف بين الشيعة والسنة وأثره في انحطاط المسلمين.

١٧ـ الاشعرية، والاعتزال.

١٨ـ الجمود والاجتهاد.

١٩ـ الفلسفة والتصوف.

٢٠ـ الحكام المسلمون.

٢١ـ القيادة الدينية.

٢٢ـ النشاطات التخريبية للأقليات في العالم الاسلامي.

٢٣ـ الشعوبية في العالم الإسلامي.

٢٤ـ الحروب الصليبية.

٢٥ـ سقوط الأندلس.

٢٦ـ حملة المغول.

٢٧ـ الاستعمار.

هذه هي المواضيع التي يجب ـ في رأيي ـ أن تبحث تحت ذلك العنوان. ولا أدّعي أنني استقصيت الأمر تماماً أو رتبته أحسن ترتيب. إذ من الممكن أن تكون هناك مواضيع أخرى قد خفيت علي ويجب ان تنضم الى هذه المجموعة. ولست أراني قادراً على بحث كل هذه الموضوعات، وعلى فرض قدرتي فإنني لا امتلك الفرصة الكافية لذلك. نعم لدي في مجال بعضها كالاول والثاني بعض النقاط والكتابات وأود أن أوفق لتنظيمها وتقديمها للقراء.

ولو ان محققينا وفضلاءنا وكتابنا تفضلوا فبذلوا عنايتهم لكل من هذه المواضيع التي يملكون فيها المعلومات الكافية؛ فقاموا ببحوث علمية فيها وضموها الى هذه السلسلة، وأطلعوني على ما اختاروه من مواضيع فانهم يمنّون علي غاية المنّة، ولهم مني خالص الشكر.

قبل عشرين سنة تقريباً ـ أيام دراستي في الجامعة العلمية بقم إيران ـ كان أول ما لفت نظري هو أن الغربيين يجعلون الاعتقاد بالقضاء والقدر إحدى العلل بل العلة الأساس في انحطاط المسلمين.

فقد كنت أطالع الجزء الثاني من كتاب «حياة محمد» للدكتور محمدحسين هيكل والذي ترجمه الى الفارسية ابوالقاسم بايندة وفي آخر الكتاب خاتمة فيها مبحثان:

المبحث الأول ــ الحضارة الإسلامية كما يشرحها القرآن.

المبحث الثاني ــ المستشرقون والحضارة الإسلامية.

وفي المبحث الثاني ينقل كلاماً عن كاتب أمريكي معروف إسمه (واشنطن أرفنج) ألّف كتاباً في حياة نبي الاسلام وشرح في خاتمته مبادئ الإسلام وذكر ــ بعد أن تعرض لذكر الإيمان بالله والملائكة والكتب السماوية والأنبياء ويوم القيامة ــ أن آخر القواعد وسادستها في صف مبادئ الإسلام هي عقيدة الجبر، وقد كان محمد يستفيد منها في شؤونه العسكرية لأنه بموجب هذه القاعدة تكون كل حادثة تحدث في العالم قد قدّرت في علم الله قبل وجود العالم وفي اللوح المحفوظ، وقد عُيّن فيها مصير كل شخص وأجله بشكل لايقبل التغيير، ولا يمكن تقديمه أو تأخيره أبداً.

ولما كان المسلمون يؤمنون تماماً بهذه الامور ويسلمون بها فقد كانوا أثناء الحرب ــ وبدون وجل وخوف ــ يلقون بأنفسهم في صفوف العدو. فإن الموت في الحرب ــ في نظرهم ــ يعني الشهادة ويوصلهم الى الجنة. ولذا فقد اطمأنوا الى أنهم إن قتلوا أوغلبوا العدو فهم منتصرون على أيٍّ حال.

وقد عدّ بعض المسلمين مذهب الجبر القائل بأن الإنسان غير مختار في اجتنابه المعاصي وخلاصه من الجزاء، فلا إرادة له في هذا المجال، عدوه منافياً للعدل والرحمة الإلهيّين، كما وجدت فرق تسعى لتعديل هذا المذهب المحيِّر وتوضيحه، ومازالت تجاهد في هذا السبيل، إلاّ أن عدد اتباعها قليل ولا تعد من أتباع سنة الرسول.

... وهل هناك عقيدة أفضل من هذه العقيدة تستطيع ان تحرك الجنود الجهلة المغرورين نحو ميدان الحرب وتطمئنهم بأنهم إن بقوا أحياء غنموا، وان قتلوا دخلوا الجنة. وقد جعلت هذه العقيدة الجيش الإسلامي قوياً لايبالي بالصعاب الى الحد الذي لم يستطع أن يقابله جيش آخر.. ولكن هذه العقيدة كانت تحمل ــ في الوقت نفسه ــ سمها الزعاف الذي قتل النفوذ الإسلامي، وقد ظهرت خاصيتها الهدّامة منذ أن رفع خلفاء النبي أيديهم عن الحرب والتوسع العالمي،

وأغمدوا سيوفهم فقد أضعف السلام والراحة أعصاب المسلمين. كما أن الاستمتاع بالأمور المادية ــ وهو الاستمتاع الذي أباحه القرآن وشكل نقطة تمايز بين الإسلام والمسيحية (دين الطهارة والتضحية)ــ كان له أثره في هذا المجال.

وقد كان المسلمون يعدون الآلام والمصاعب التي تصب عليهم نتيجة للقدر، ويرون لزوم تحملها لأنهم يرون أن لا أثر للسعي والمعرفة الإنسانية، ولم يكن أتباع محمد يعملون بقاعدة «أعن نفسك يعنك الله» بل يعتقدون بخلافها. ولهذا محا الصليب الهلال، واذا كان نفوذ الهلال باقياً الى الآن في أوربا فلأن الدول الكبرى المسيحية تريد ذلك، وبتعبير آخر فإن التنافس بين الدول المسيحية هو سبب بقاء نفوذ الهلال، وربما كان بقاء نفوذه لأجل إعطاء دليل آخر على قاعدة «ما أخذ بالقوة لايستردّ إلاّ بالقوة».

ويرد صاحب الكتاب على هذا الامريكي بجواب يتناسب و ذوقه و فكره وبشكل لايخلو من نقاط صائبة وان كان عارياً من النظم الفلسفي وقابلاً للنقض والاشكال.

وسيتضح في هذه الرسالة ــ التي هي بين أيدي القراء الكرام ــ خواء وسخف كلام واشنطن أرفنج هذا وغيره من الغربيين. ويعلم:

أولاًــ ان هناك فرقاً وبوناً شاسعاً بين القضاء والقدر الإسلامي، والعقيدة الجبرية. وسنعرض بعض النماذج التي توضح أن أولئك الجنود المسلمين الأوائل الذين وصفهم واشنطن أرفنج ــ متجنيا ــ بالجهل والغرور كانوا يدركون في ظل تعليمات معلمهم العظيم هذا الفرق الذي عجز عن معرفته أرفنج نفسه.

وثانياً: ان القرآن الكريم أيّد حرية الإنسان واختياره بموجب آيات كثيرة، وأن أولئك الذين ناصروا الاختيار ونظروا للجبر كمخالف للعدالة والرحمة الإلٰهية (أي العدلية: الشيعة والمعتزلة) لم يثوروا ضد تعاليم القرآن ــ كما يدعي المستشرقون ــ ولم يكونوا يهدفون لتعديل كلام القرآن بل اقتبسوا آراء هم منه.

وثالثاً: فان هذا الكاتب القدير! رغم انه ــ كما يقول هيكل ــ مسيحي ويرى ان عدم توجه المسيحية لمسائل الحياة جعلها دين (الطهارة والتضحية) وان تأكيد الإسلام على ذلك هو من عيوب الإسلام؛ هذا الكاتب يذكر ــ بسخرية ــ العلم الأزلي الإلٰهي!! ترى هل من الممكن لشخص عارف بالله أن ينكر العلم القديم الأزلي بكل الأشياء؟ وهل من النقص في القرآن أن يرى الله عالماً من

الأزل بكل الأمور والحوادث.

ورابعاً: تأكيده هذا على ان المسلمين لم يعيروا أهمية لقاعدة «أعن نفسك يعنك الله» وهذا يكشف عن ان الكاتب لم يكلف نفسه عناء مراجعة واحدة للقرآن الكريم وإلاّ لما ادّعى ذلك. إذ ان القرآن الكريم يقول بكل صراحة: **«من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها مانشاء لمن نريد، ثم جلعنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً، ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهومؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً، كُلاً نمدُّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً».**

(الاسراء/ ١٨ــ٢٠)

إن اتباع محمد(ص) وفقوا الى تعليم أسمى من تلك القاعدة إذ يقول القرآن: **«إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم».** فبدلاً من(أعن نفسك)الذي قد يلوح منه الهدف الشخصي المنفعي والحرص يقول الإسلام (انصر الله) بما لهذه العبارة من جانب إنساني عام وخدمة للأمة.

أما سر غلبة الصليب على الهلال الذي رآه السيد واشنطن أرفنج قطعياً ودائمياً فهو ما سنعرض له من خلال هذه المباحث وفي المحل المناسب.

ولا ينحصر الأمر بأرفنج هذا، إذ اننا عندما نلاحظ الكتابات الاخرى للكتّاب الغربيين ــ حتى أولئك الذين يعلنون موضوعيتهم في هذا المجال ــ نجد مايشبه هذه الآراء. فهم جميعاً يرون الإسلام مسلكاً جبرياً وان كان البعض منهم لايرى هذه العقيدة دخيلة في انحطاط المسلمين كمارآها البعض الآخر بل رآها أهم عامل في هذا الانحطاط.

يقول ديورانت بعد استعراض لمضمون آيات في القرآن في مجال العلم والمشيئة الإلٰهية «وهذا الإيمان بالقضاء والقدر جعل الجبرية من المظاهر الواضحة في التفكير الإسلامي... وبفضل هذه العقيدة لاقى المؤمنون أشد صعاب الحياة بجنان ثابت، ولكنها أيضاً كانت من الأسباب التي عاقت تقدم العرب وعطلت تفكيرهم في القرون المتأخرة»[1].

أما غوستاف لوبون فيعتقد بأن الاعتقاد بالتقدير والجبر لا تأثير له في انحطاط المسلمين. بل يجب البحث عن هذه العلل في مجالات اخرى.

---

(١) قصة الحضارة/ ج ١٣/ ص ٥٥.

وقد قررت أول الأمر ذكر كل المواضيع المتعلقة بعظمة المسلمين وانحطاطهم في مقدمة هذه الرسالة، ثم انصرفت عن هذا وصممت على أن أدعها في رسالة مستقلة تعتبر في مقدمة هذه المجموعة من المباحث لأني رأيت أنه لو كتبت كل المواضيع اللازمة فسوف تخرج عن كونها مقدمة بل وتزيد على أصل الكتاب، أما لو اختصرت فانها سوف تكون ناقصة ولهذا رجحت الاكتفاء في هذه المقدمة بهذا المقدار الذي هو نموذج للبحث.

أما تفصيل الموضوع فسيصدر ــ كما أسلفنا ــ في رسالة مستقلة على أساس انه أول البحوث والمقدمة لها.

على أننا هنا لم نذكر كل ما يتعلق بالقضاء والقدر من مسائل لأن الهدف الأصلي والعمدة هو دراسة تأثير هذه العقيدة وعدم تأثيرها في انحطاط المسلمين ولهذا فقد تركنا التعرض لبعض الفروع لعدم ارتباطها بهذا الهدف من جهة ولعدم وجود ضرورة لذكرها من جهة أخرى.

ولهذه المسألة تاريخ بعيد الغور عند المسلمين. فقد طرحت للبحث في صدر الاسلام بين المسلمين، وبحث حولها المفسرون والمتكلمون والفلاسفة والعرفاء وحتى الشعراء والأدباء حتى أن دراسة مسار هذه المسألة بين هذه الطبقات تستلزم كتاباً مستقلاً.

علاوة على هذا فان هناك آيات وروايات كثيرة تعبر عن عمق المعارف الإسلامية في هذا المجال، وهذ الآيات والروايات هي التي هدت الفلاسفة وزودت الفلسفة الإسلامية بطاقة ومادة لا توازيها الفلسفة اليونانية.

وان لدراسة هذه الآيات والروايات بحثاً ممتعاً مفصلاً ومع التجاوز عن هذا فان هناك في العلوم الإسلامية مسائل وموضوعات ترتبط بهذا البحث، وليس توضيحها أمراً سهلاً مع ملاحظة الاصول البرهانية من جهة والآثار النقلية من جهة اخرى، ومنها موضوع (ليلة القدر) الذي أشارت اليه بصراحة سورة في القرآن الكريم. وهو مورد اتفاق الشيعة والسنة.

ومنها مسألة (البداء) الذي هو من المسلمات عند الشيعة وله جذر قرآني.

و إذا أريد للجبر والاختيار وكيفية الحرية والارادة الإنسانية أن تبحث من الجوانب النفسية والاخلاقية والفلسفية والاجتماعية فستؤلف وحدها كتاباً مستقلاً. والآن فهل تصدقون انه لو طرحت كل هذه المسائل لتحولت هذه الرسالة

إلى كتابٍ كبير ولم يكن من المناسب لها أن تكون جزءاً من «بحوث عن علل انحطاط المسلمين».

ورغم هذا فان وقعت هذه الرسالة موقع القبول من لدن المحققين، **ووجدنا ضرورة لإكمال هذا البحث عملنا على تحقيق ذلك في الطبعات الآتية إن شاء الله تعالى.**

طهران في ٢٠ ذي الحجة سنة ١٣٨٥ هجرية

مرتضى المطهري

الإحساس المرعب

لا شيء يؤذي روح الإنسان ويعصرها ألماً أكثر من إحساسه بأنه يعيش في ظل قدرة قاهرة قوية مسلطة تسلُّطاً مطلقاً على كل شيء في وجوده تتحكم فيه بما تشاء.

ذلك ان الحرية ــ كما يقال ــ أغلى النعم، والإحساس بالعبودية أمرُّ الآلام، إذ يرى الإنسان نفسه مسحوق الشخصية ممزق الارادة تجاه تلك القوة المستعبدة. فما هو إلاّ كخروف يجرّه الراعي الذي بيده نومه وطعامه وموته وحياته. وهذا الشعور يولد في أعماقه جمراً يتلظى والماً عارماً... إلاّ أنه ألم المستسلم لقبضة الأسد الغضوب المتوحش حيث لا يجد أمامه سبيلاً للخلاص من تلك القبضة الجبارة التي تمسك بزمام اموره.

الى هنا ونحن نفترض القوة المسيطرة تتمثل في إنسان جبار أوحيوان مفترس. أمّا لو افترضناها قوة غيبية هائلة تحكم الإنسان وتتحكم في مصيره من وراء الغيب المبهم، فإن الأمر سيتفاقم قطعاً. إذ تموت هنا لك كل أحلام الخلاص.

هكذا إذن ولد هذا السؤال المحيِّر في ذهن كل انسان امتلك الحد الأدنى من الادراك الإنساني.

ترى هل ان هذه الحوادث الكونية تسير وفق مخطط صارم رسم لها من قبل دون ان يتطرّق اليه أي تخلف أو استثناء؟

وهل هناك قوة خفية مطلقة تدعى (القضاء والقدر) تتحكم في كل الحوادث ومنها الإنسان وخصائصه واعماله. أم أن الأمر على العكس من ذلك تماماً، فلا يوجد أي معنى من معاني السيطرة للماضي على الحاضر والمستقبل، فللإنسان حريته التامة في صياغة انحاء سلوكه وتقرير مصيره، أم ان هناك احتمالاً ثالثاً في البين يجمع بين الاعتقاد بالقضاء كقوة مطلقة مسلطة على جميع الكائنات وبلا استثناء، والاعتقاد بحرية الانسان فيما يعمل؟ ولو كان الأمر كذلك فكيف يمكن توضيحه وتوجيهه؟

ومسألة (القضاء والقدر) أو (تقرير المصير) من أشد المسائل الفلسفية غموضاً. وقد طرحت للبحث بين المفكرين الاسلاميين ــ لعلل خاصة سنذكرها ــ منذ القرن الهجري الأول. وكان للعقائد المختلفة التي أبديت في هذا المجال دورها في النزاعات والتحزب وحصول الفرق والجماعات في العالم الإسلامي، مما كان لذلك ــ أي لحصول العقائد المختلفة والفرق المتعددة المبنية على أساسها ــ آثاره العجيبة خلال القرون الأربعة عشر.

الجانب العملي العام للمشكلة

ومع أن هذه المسألة ترتبط بعالم ماوراء الطبيعة، والفلسفة الإلهية، إلاّ أنها تندرج ضمن أهم المسائل العملية الإجتماعية لأمرين هما:

أ ــ التأثير البدهي لنوع التفكير الشخصي للباحث في هذه المشكلة على حياته العملية، ونوعية تعامله مع الأحداث.

بدهي ان الذي يعتقد انه وجود مكبّل، لايملك من أمره شيئاً؛ يختلف روحيةً وسلوكاً عن الآخر الذي يعتقد انه المتحكم في مستقبله ومصيره.

فللمشكلة آثارها العملية والإجتماعية في حين لانرى لكثير من المسائل الفلسفية مثل هذا التأثير في مثل مسائل: (حدوث العالم وقدمه) و (تناهي ابعاد العالم وعدم تناهيها) و (نظام العلة والمعلول وامتناع صدور الكثير من الواحد) و (مسألة عينية الذات والصفات في المبدأ الأول سبحانه وتعالى) وغيرها من المسائل التي ليس لها أثر عملي على سلوك الافراد وشخصيتهم الإجتماعية.

ب ــ إتساع نطاق الاهتمام بالمسألة في الأذهان بمعنى أنها وان كانت من المسائل المعقدة والمتطلبة حلولاً دقيقة لكنها تعد من المسائل العامة التي تطرح نفسها حتى في أذهان من لا حظَّ لهم من التفكير في المسائل الكلية، اذ كل إنسان يتوق طبعاً لأن يشعر بدوره في صياغة مستقبله.

وهل انه محكوم بقدر محتوم لايمكنه أن يتخلف عنه في مسيره في الحياة فلا اختيار له مطلقاً مثله مثل قشة في عاصفة، أم أن الأمر ليس كذلك وأنه يستطيع أن يعين مسيره في الحياة؟

ولهذين الجانبين يمكن ضم هذه المسألة الى المسائل العملية والاجتماعية...

ولكن الذين بحثوا المسألة قديماً لم يهتموا بهذا الجانب إلاّ قليلاً وصبّوا اهتمامهم على الجانب الفلسفي والكلامي منها فقط في حين خالفهم الباحثون اليوم فصبّوا اهتمامهم الكبير على الجانب العملي الاجتماعي منها.

وها نحن نلمح بعض المنتقدين للاسلام يعتبرون مسألة القضاء والقدر ورأي الاسلام فيها ــ كما فهموه ــ من اكبر عوامل انحطاط المسلمين.

وهنا يمكن ان يثور سؤال على هذا الاساس فيقول:

ان كان الاعتقاد بالقضاء والقدر سبباً للركود والانحطاط الفردي والاجتماعي فلماذا لم يكن واقع المسلمين الأوائل كذلك؟ وألم تكن هذه المسألة مطروحة في التعاليم الاسلامية الاولى وفي أصل العقيدة ــ كما يدَّعي بعض الأوربيين ــ أم ان شكل اعتقادهم بالقضاء لم يكن يتنافى مع حرية الانسان ومسؤوليته تجاه ما يعمله؟ بمعنى أنهم في نفس الوقت الذي اعتقدوا فيه بالقدر وعموميته اعتقدوا أيضاً بان المصير يمكن تغييره وتبديله وان الانسان قادر على ذلك ولو كان لديهم مثل هذا النمط من التفكير فكيف يمكن توضيحه؟

وإذا قطعنا النظر عن نوع الاجتهاد الذي أعمل في فهم المشكلة قديماً وجب أن نلتفت.

أولاً: إلى منطق القرآن الكريم في هذه المسألة.

ثانياً: الى ما وصلنا من الرسول الأعظم(ص) وأهل البيت(ع).

ثمَّ: نحاول التعرف على نوعية الرأي المنطقي الذي ينبغي اختياره.

الآيات القرآنية

تصرح بعض الآيات الكريمة بالقضاء والقدر ونفوذه المطلق، وأن أية حادثة كونية لابد أن تكون مسبوقةً بمشيئة إلٰهية، وأنها قد رسمت من قبل في كتاب مبين وهي من قبيل:

«ما أصاب من مصيبةٍ في الأرض ولا في أنفسكم إلاّ في كتاب من قبل أن نبرأها إنَّ ذلك على الله يسير».

(الحديد: ٢٢)

«وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلاّ هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها ولا حبةٍ في ظلمات الأرض ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلاّ في كتاب مبين»[١].

(الأنعام: ٥٩)

«يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إنَّ الأمر كله لله يخفون في أنفسهم مالا يبدون لك يقولون لوكان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هٰهنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم».

(آل عمران: ١٥٤)

«وإنْ من شيءٍ إلاّ عندنا خزائنه وما ننزله إلاّ بقدر معلوم».

(الحجر: ٢١)

«قد جعل الله لكلِّ شيءٍ قدراً».

(الطارق: ٣)

«إنّا كل شيء خلقناه بقدر».

(القمر: ٤٩)

«فيضلُّ الله من يشاء ويهدي من يشاء»

(ابراهيم: ٤)

«قل اللّهم مالك الملك، تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممَّن تشاء وتعزُّ من تشاء، وتذلُّ من تشاء، بيدك الخير إنَّك على كلِّ شيءٍ قدير».

(آل عمران: ٢٦)

---

(١) يلاحظ كثيراً تطبيق عبارة (في كتاب مبين) تطبيقاً مغلوطاً على القرآن الكريم في حين ان من المقطوع المسلَّم به أن المقصود ليس هو القرآن، وقد لايوجد مفسر معتبر القول يقول بذلك.

أمّا الآيات الدالة على كون الإنسان مختاراً في عمله ومؤثراً في مستقبله ومصيره،وله أن يغيره، فهي من قبيل:

«إن الله لايغيّر مابقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم».

(الرعد: ١١)

«وضرب الله مثلاً قريةً كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعُمِ الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف».

(النحل: ١١٤)

«وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون».

(العنكبوت: ٤٠)

«وما ربُّك بظلام للعبيد».

(فصلت: ٤٦)

«إنَّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفوراً».

(الدهر: ٣)

«فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».

(الكهف: ٢٩)

«ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس».

(الروم: ٤١)

«ومن كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها».

(الشورى: ٢٠)

«من كان يريد العاجلة عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحور * ومن أراد الآخرة وسعىٰ لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً* كلا نمدُّ هٰؤلاء وهٰؤلاء من عطاء ربك، وما كان عطاء ربك محظوراً».

(الاسراء: ١٨ــ٢٠)

وهناك آيات أُخرى يمكن أن تنضم إلى الطائفة الاولى أو الثانية.

وقد اعتبرت هاتان الطائفتان متعارضتين في نظر غالب علماء التفسير والكلام فنحن لا نملك إلا أن نؤول احداهما بحيث تنسجم مع مفاد الأخرى فنقبل

النتيجة.

ومنذ منتصف القرن الأول حيث وجد المسلكان الفكريان في هذه المسألة نهضت جماعة تؤيد حرية الانسان واختياره فأولت آيات الطائفة الاولى وعرفت بـ (القدرية) في حين أيدت جماعة اخرى جانب التقدير الغيبي الصارم المتحكم فأولت آيات الطائفة الثانية وعرفت بـ (الجبرية).

ولكن هاتين الجماعتين اندكتا في فرقتين كلاميتين كبريين هما (الأشاعرة والمعتزلة) وقد تبنت كل فرقة ـ ضمن ماتبنت من آراء كثيرة ـ أحد المسلكين، فأيدّ الأشاعرة الجبرية، في حين احتضن المعتزلة (القدرية).

كلمة «القدرية»

ويجب ان نلفت الأنظار هنا الى أننا استعملنا مصطلح (القدرية) لأولئك المناصرين لحرية الانسان اتباعاً لما هو المعروف في اصطلاح علماء الكلام، ولما هو المراد عند اطلاق هذه الكلمة في الروايات ـ غالباً ـ. وإلاّ فان كلمة (القدرية) قد تطلق ويراد بها ـ على ألسنة المتكلمين وفي بعض الروايات ـ الجبريين.

والواقع ان كلاً من أولئك المؤيدين للجبر، القائلين بالتقدير العام، وأولئك المؤيدين للحرية، النافين لدور القدر في الأفعال الانسانية؛ كانوا يتجنبون هذه الكلمة؛ ويصمون الطرف الآخر بها. وسرُّ ذلك أنه روي عن الرسول الأكرم(ص) مامضمونه «القدرية مجوس هذه الأمة» ولذا فالجبريون يقولون: إنَّ (القدرية) هم منكرو التقدير الإلٰهي في حين يردُّ مخالفوهم قائلين: إن (القدرية) هم أولئك الذين يردون كل شيء حتى اعمال الانسان للقضاء والقدر.

وربما كان السبب في شيوع اطلاق كلمة (القدرية) على منكري التقدير هو:

أولاً ـ رواج وشيوع المذهب الأشعري بحيث صيَّر المعتزلة أقلية تجاه الأكثرية الأشعرية.

ثانياً ـ تشبيه القدرية بالمجوس. والمعروف عن المجوس أنهم يحددون التقدير الإلٰهي بمايسمونه (الخير) اما الشر فخارج عن التقدير الإلٰهي، وأن فاعله هو مبدأ شيطاني أسموه (أهرمن).

التعارض المدّعىٰ

قلنا أن أكثر المفسرين والمتكلمين يرى الآيات متعارضة في هذا الموضوع فيلجأون الى تأويل بعضها لتنسجم مع البعض الآخر.

وهنا يجب ان نتنبه إلى ان التعارض على نوعين:

الاول: ان ينفي كلامٌ كلاماً آخر صراحةً وبالمطابقة مثل «توفي الرسول(ص) في شهر صفر» «لم يتوفَّ الرسول(ص) في شهر صفر» فان الثانية نفت الأولى صراحة.

الثاني: ان لا تنفي الجملة الثانية الاولى صراحة ولكن لازم التصديق بالجملة الثانية بطلان الاولى كما في المثال التالي:

«توفي الرسول(ص) في شهر صفر» «توفي الرسول(ص) في شهر ربيع الأول».

فهل التعارض المدَّعىٰ بين الطائفتين من الروايات في القدر من النوع الأول أم من النوع الثاني؟

لا ريب في ان التنافي المدَّعىٰ ليس من النوع الأول (التنافي الصريح) فلم نقل مثلاً: «لا شيء مقدر» «كل شيء مقدر».

«كل شيء سبق في علم الله» «لا شيء سبق في علم الله».

«الإنسان مختار في عمله» «الإنسان غير مختار في عمله» «كل شيء مرتبط بالمشيئة الإلٰهية» «ليس كل شيء مرتبطاً بالمشيئة الإلٰهية».

لكن المتكلمين حسبوا أن لازم كون كل شيء مقدراً بتقدير إلٰهي أنَّ الانسان مجبور في سلوكه فيستحيل الجمع بين الحرية والتقدير المسبق، فما قدر يجب أن يتحقق بلا اختيار وإلاّ فإن علم الله يتحول إلى جهل. والعكس بالعكس فان لازم كون الإنسان مؤثراً في سعادته وشقائه أن لايكون هناك تقدير سابق.

وهكذا وجد ركامٌ من التأويلات في كتب المتكلمين والمفسرين وللاطلاع يمكن مراجعة تفسيري الرازي والكشاف.

وبموجب ما سبق فلو وجدت نظرية ثالثة ترفع هذا التعارض المدَّعىٰ بين العلم الإلٰهي المسبق والمشيئة المطلقة، وحرية الانسان واختياره؛ فإنَّنا لانحتاج إلى أيّ تأويل أو تفسير. وسيأتي ان الواقع يؤكد على هذا الخط الثالث، ويكشف عن

أنَّ هذا التعارض نشأ عن الفهم الخاطئ لاغير.

ولنا الحق في ان نقول: إنه لامعنى لوجود التعارض في الكتاب المبين حتى نضطر إلى حمل بعض الآيات على خلاف ظاهرها وتأويلها، بل لنا أن نقول: إننا لانجد في القرآن الكريم آية واحدة تحتاج الى التأويل، وحتى أشد الآيات تشابهاً فإنها لاتحتاج الى التأويل.. وهذا موضوع يحتاج الى تفصيل في القول لامجال له هنا، مما يثبت لنا أن هذا الجانب هو أروع وجه إعجازي في القرآن الكريم.

الآثار السيئة لفكرة الجبر

لاشك في ان (الجبرية) على النحو الذي قال به الأشاعرة ـ بحيث لايملك الإنسان معها أي اختيار ـ لها آثارها السيئة الكثيرة: اذ تشل روح الإنسان وإرادته عن أيّ تأثير. وهي الفكرة التي شدت من أزر الأقوياء الظالمين في نفس الوقت الذي قيّدت أيدي الضعفاء والمظلومين.

فذلك الإنسان الذي تولّى منصباً مهماً أو جمع ثروة كبرى بطرق غير مشروعة يتحدث عن المواهب الإلٰهية التي اختصه الله بها وغمره بنعمته بعد أن حرم الضعفاء منها وغمرهم في بحرٍ من الآلام والعذاب.

وذلك الذي حرم من مثل هذه المواهب لايسمح لنفسه أن يعترض، و إلاّ كان ذلك اعتراضاً على (النصيب والقسمة) و (التقدير الإلٰهي) وهو أمر يتطلب الصبر والرضا والشكر، لا الاعتراض.

فالظالم ترفع عنه مسؤوليته جرّاء أعماله بحجة القضاء والقدر، و باعتبار أنه ـ أي الظالم ـ يدُ الله، ويد الله لا تقبل أيَّ طعن فيما تعمل.

و بنفس هذا الدليل يتحمل المظلوم كل ألوان الظلم لأنه يرى أن كل ما يرد عليه إنّما هو ـ وبصورة مباشرة ـ من الله. فهو آيس من نتيجة أيّة مقاومة، وهل يمكن مقاومة القضاء والقدر؟ أم هل يمكن التملص من قبضة الغيب القوية؟ هذا مع أن ذلك يتنافى والمستوى الأخلاقي للمسلم، إذ هو خلاف صفة الرضا والتسليم.

ثم إن الذي يعتقد بالجبر لايرى أيَّ ترابط سببي بين الأشياء وبالأخص بين الإنسان وأعماله وشخصيته الروحية والخلقية من جهة ومستقبله السعيد أو الشقي من جهة اُخرى، ولذا فهو لايفكر بتقوية شخصيته، واصلاح سلوكه الخلقي،

وتقييم أعماله البتّة بل نراه يعزو كل شيء إلى القدر، وينتظر المصير المرسوم بمرارة استسلامية.

المنافع السياسية

ان التاريخ يثبت لنا ان بني أُمية حولوا قضية (القضاء والقدر) إلى مستمسك متين، بعد أن أيدوه بكل قوة وقارعوا ونكلوا بمؤيدي الحرية الإنسانية على أساس أنها عقيدة تخالف عقائد الاسلام حتى عرف بين الناس أن: «الجبر والتشبيه أمويان، والعدل والتوحيد علويان» فإن أقدم من طرح للبحث مسألة اختيار الإنسان في العهد الأموي ودافع عن عقيدة الحرية رجل عراقي اسمه «معبد الجهني» و آخر شامي عرف بـ «غيلان الدمشقي»... وقد عرف هذان بالاستقامة والصدق والايمان، أما معبد فقد خرج مع ابن الأشعث وقتل بيد الحجاج، وأما غيلان فانه بعد ان وصلت أقواله إلى مسامع هشام بن عبدالملك أمر بقطع يديه ورجليه ثم صلب.

في كتاب «تاريخ علم الكلام» ذكر شبلي نعمان[1] أنه وان كانت الظروف والعوامل كلها مساعدة على اختلاف العقائد، فان بدءها كان سياسياً وعلى أساس من مقتضيات المصلحة الداخلية للدولة. إذ لما كانت الدولة الاموية دولة الحديد والنار فان من الطبيعي أن تسري روح الثورة في النفوس. ولكن ما ان ينطلق لسان بالشكوى حتى تعزو الحكومة الأمر إلى القدر وتسكته بأن ما يحدث مقدر مرضي من الله، فلايمكن أن ينبس ببنت شفة في قبال ذلك «آمنّا بالقدر خيره وشره» وقد سأل معبد الجهني ــ وكان تابعياً صدوقاً ــ استاذه الحسن البصري عن مدى صحة مايعنيه الامويون من مسألة القضاء والقدر فأجابه «هؤلاء أعداء الله يفترون».

أما العباسيون فانهم على الرغم من مخالفتهم لسياسة الامويين ودفاع بعض خلفائهم كالمأمون والمعتصم عن المعتزلة الذين يعتقدون ــ فيما يعتقدون ــ بالحرية الإنسانية؛ إلاّ أنهم منذ عهد المتوكل فصاعداً قلبوا ظهر المجن وراحوا يحمون مسألة (الجبر) ومنذ ذلك الحين صار المذهب الأشعري هو المذهب السائد العام في العالم

---

(١) الجزء الاول ص ١٤.

الإسلامي.

وكان لرواج المذهب الاشعري وسيطرته على العالم الإسلامي آثار كثيرة، فحتى الفرق الاخرى مثل الشيعة التي كانت بشكل أساسي ترفض فكرة الأشاعرة لم تسلم من تلك الآثار، ولهذا وعلى الرغم من مخالفة الشيعة للاشاعرة ومع أنهم لايتفقون مع المعتزلة بشكل كامل فاننا نجد أن فكرة الجبر قد نفذت في الآداب الشيعية العربية والفارسية، فتحدثت هذه الآداب عن تحكم القدر في الانسان أكثر مما تحدثت به عن الحرية الإنسانية. هذا مع ان تصريحات قادة الشيعة أئمة أهل البيت تؤكد على أن القضاء والقدر العام لاينافي الحرية الانسانية.

والسرّ الذي جعل كلمة (القضاء والقدر) وأمثالها مرعبة هو صيرورتها مرادفة للجبر وعدم الحرية، والتسلط غير المنطقي لقوة خفية على الانسان وأعماله، وذلك نتيجة لشيوع المذهب الأشعري في العالم الاسلامي وسيطرته على الأدب الاسلامي العام.

النقد الاوروبي المسيحي للاسلام

وكان الانحراف في تصور المسألة قد منح المسيحيين الأوروبيين حجة في جعل الاعتقاد بالقضاء والقدر علة العلل في انحطاط المسلمين، وفي التعريض بالاسلام كدين يؤمن بالجبرية ويسلب الانسان أيَّ نوع من أنواع الحرية.

وقد كان المرحوم السيد جمال الدين الأسد آبادي قد تنبّه لهذا النقد عندما كان في اوربا فراح يرد عليه في مقالاته.

ففي إحدى مقالاته ذكر مقدمة بيّن فيها انه لوسرت روح منحرفة وطبع سيِّء في مجتمع ما فإنَّ العقيدة الصحيحة المعطاة لهذا المجتمع سوف تصطبغ بنفس الروحية السائدة فتزيدهم شقاءً وضلالة، وتتبدل الى طاقة تجرهم الى الأعمال السيئة. ثم قال ما مضمونه ان العقيدة بالقضاء والقدر، هي إحدى تلك العقائد الحقة التي وقعت مورداً لاشتباه الجاهلين وجهلهم. وقد تصور الافرنج الغافلون خطأ أن الاعتقاد بالقدر متى ما سرى في أيِّ أُمّة فإنها ستفقد الهمة والقوة والشجاعة والفضائل الأخرى، وأن الصفات السيئة للمسلمين كلها نتيجة الاعتقاد بالقضاء والقدر.

إن المسلمين اليوم مساكين فقراء، وهم أضعف من الأمم الافرنجية

عسكرياً وسياسياً، ويروج فيهم ويعمهم فساد الأخلاق والكذب والمكر والحقد والعداوة والتفرقة والجهل بأحوال العالم، وانعدام الخبرة بالخير والشر، والقناعة بعيش الكفاف، وهم لايملكون أي دوافع للرقي ومقاومة العدو ولذا فإن الجيوش الأجنبية السفاكة تهاجمهم من كل الجهات... والمساكين يشكرون الله على كل ما يحدث ويستعدون لكل ذلة، ويلجأون الى زاوية من زوايا البيت ويسلمون كنوز ثروتهم واستقلالهم للعدو والأجنبي. ومن ثم يستطرد المرحوم الأسدآبادى فَيرى ان الغربيين الذين نسبوا كل هذه المفاسد المذكورة للمسلمين يعتقدون أن كل المساوئ والشرور وليدة الاعتقاد بالقضاء والقدر، ويؤكدون أن المسلمين اذا مابقوا على هذه العقيدة فإن حسابهم سيصفى وسيسيرون نحو الزوال، واخيراً يؤكد أن الافرنج لم يفرقوا بين الاعتقاد بالقضاء والقدر والاعتقاد بمذهب الجبر القائل بأن الانسان مجبورٌ مطلقاً في كل أعماله وأفعاله.[1]

العقدة الفكرية

ومما ينبغي ألاّ يخطر في الأذهان أنَّ مسألة (القضاء والقدر) و (الجبر والاختيار) لا تطرح إلاّ على أساس اجتماعي لاغير، إذ انها قبل كل شيء مشكلة علمية ومجهول فلسفي يخطر لكل مفكر على أي حال ويتطلب منه الحل.

الفلسفة المادية والقدر

كما أنه لاينبغي أن يتصور ان هذه المسألة تشكل معضلةً أمام الإلٰهيين فقط في حين لايتعب الماديون أنفسهم فيها، بل إن الماديين أيضاً تطرح أمامهم هذه المشكلة مع قليل فرق. ذلك انه طبق نظام العلة والمعلول المسلّم تكون كل ظاهرة وحادثة؛ وليدةَ علةٍ أو علل أخرى، ومن جهةٍ أخرى فان وجود المعلول مع فرض وجود علته ضروري قطعي، كما أن عدم وجود العلة يؤدي إلى امتناع المعلول. ولما كان الماديون يقبلون مبدأ العلية العامة والضرورة بالشكل الآنف ويجعلونه من أركان فلسفتهم فان السؤال ينطرح أمامهم حول تبعية أفعال البشر وأعمالهم لهذا

---

(١) مقتبس من مذكرات السيد صدر واثق عن السيد جمال الدين نقلاً عن مقالة له في القضاء والقدر (مكتبة سبهسالار ـــ طهران ـــ الرقم ٤٥٣٥).

القانون وتعذر استثنائها منه. فأعمال البشر مشمولة بقوانين مسلمة قطعية وجبرية ومع هذا فهل يمكن تصور الحرية والاختيار؟

ولهذا نجد أن مسألة الجبر والاختيار تطرح أمام كل المدارس الفلسفية القديمة والجديدة إلٰهية كانت أم مادية.

وقد قلنا ان هناك فرقاً بين هذه المشكلة عند الإلهيين وبينها عند الماديين، ولكن هذا الفرق لايؤثر في جوهر المسألة، ان للاعتقاد بالقضاء والقدر الإلٰهي امتيازات وخصائص يفقدها الاعتقاد المادي بالقضاء والقدر والجبر الطبيعي.

التنزيه والتوحيد

وقد وجدت هذه المشكلة بين الفلاسفة الإلٰهيين والمتكلمين عندما لاحظوا قانون العلة والمعلول وانتهاء الحوادث والممكنات إلى الذات الواجبة الوجود، وانه من المستحيل ان تلبس أي حادثة ثوب الوجود دون استنادها لارادة الله، **وبعبارة أخرى:** إنهم توجهوا إلى التوحيد في الأفعال وانه لايمكن أن يكون هناك شريك في ملك الوجود لله تعالى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد تنبهوا إلى أمر يدركه حتى العوام من الناس وهو أن المساوئ والفحشاء والذنوب لايمكن نسبتها لله، لذا تحيّروا بين التنزيه والتوحيد. فتصور البعض في ظل (التنزيه) أن إرادة الله ومشيئته لا تتعلق بأفعال العباد وأعمالهم المتصفة أحياناً بالسوء والفحشاء، في حين تصور البعض الآخَر في ظل (التوحيد) وأنه «لا مؤثر في الوجود إلاّ الله» ان كل شيء يستند إلى ارادة الله.

وقد نقل ان غيلان الدمشقي المؤيد لعقيدة الاختيار وقف على رأس ربيعة الرأي العالم القدري المعروف وقال: «أنت الذي يزعم ان الله يحب أن يُعصىٰ!.

فأجابه ربيعة الرأي فوراً:

أنت الذي يزعم أن الله يُعصىٰ قهراً!

وكان أبواسحق الاسفراييني المؤيد لعقيدة القضاء والقدر جالساً يوماً في مجلس الصاحب بن عباد اذ دخل القاضي عبدالجبار المعتزلي وهو بخلاف ابي اسحق منكر لعمومية القضاء والقدر، وما ان وقعت عينا القاضي على ابي اسحق حتى قال «سبحان من تنزه عن الفحشاء» كناية عن نسبة الخصم كل شيء لله ولازمه اتصافه بالأعمال الفاحشة فأجابه أبواسحق في التو: «سبحان من

لا يجري في ملكه الا مايشاء» كناية عن ان الخصم قال بوجود شريك في الوجود لله وتصور أنه من الممكن أن يقع في الوجود شيء لا يريده الله.

وقد مرّ أن هذه المسألة كانت مشكلة ومجهولاً علمياً قبل أن تثيرها دوافع سياسية واجتماعية وتتدخل فيها.

فلم يكن مقبولاً لدى البعض أن يكون كل شيء حتى السيئات منتسباً إلى الله فكانوا ينزهون الله عن تلك السيئات في حين كان الأقربون إلى التوحيد الذين يرون العالم قائماً بالذات الإلهية، وأن كل موجود يستمد المدد منه تعالى، كان هؤلاء يرفضون أن يكون هناك موجود مستقلٌ في فعله، وأن يريد الله شيئاً ثم يريد ذلك الموجود شيئاً بخلافه ثم يتحقق ما اراده ذلك المخلوق خلافاً لما أراده الله... ومن هنا نشأ الاختلاف.

ولكن الملاحظ أن كل واحد من الفريقين كان يعمل على تأييد مدّعاه بأسلوب الإيراد على عقيدة الطرف الآخر دون ملاحظة الاشكالات الواردة على عقيدته. وهذا ما يتوضح بمراجعة الكتب الكلامية. وقد رأينا الحوارين الذين جريابين غيلان وربيعة الرأي، وكذلك بين القاضي عبدالجبار و أبي اسحق كنموذجين لهذا الشكل من الاستدلال.

والحقيقة: ان عقيدتي (القضاء والقدر) و (الاختيار) كلتيهما ــ و بالشكل الذي تطرحان به ــ مما يرد عليه الاشكال ولا يمكن الدفاع عنه.

ولو أن كلاً من هذين الفريقين أدرك أن رأيه يشتمل على جزء من الحقيقة لارتفع النزاع وعرف انه لا يلزم من الاعتقاد بالقضاء والقدر والتوحيد الافعالي الجبر وسلب الحرية من الانسان تماماً، كما انه لا يلزم من الاختيار والحرية الانسانية نفي القضاء والقدر.

القضاء والقدر

القضاء هو الحكم والقطع والفصل. وسمي القاضي بذلك لأنه يفصل بين المتحاكمين. وقد استعمل القرآن الكريم هذه اللفظة ناسباً إياها الى الله تارة والى الانسان أخرى، في مجال الفصل اللفظي كأن يوجب كلام مافصلاً بين أمرين وفي مجال الفصل التكويني العملي.

والقدر هوالمقدار والتعين. وهذه الكلمة استعملت ــ أيضا ــ في القرآن

الكريم كثيراً بهذا المعنى.

والحوادث الكونيـة من زاوية كونها تحت علم الله ومشيئته الحتمية تندرج تحت القضاء الإلٰهي، ومن زاويـة كونها محددة بمقدار معين من حيث الموقع الزماني والمكاني تندرج في التقدير الإلٰهي.

وللحكماء والمتكلمين في هذا المجال اصطلاحات وبيانات خاصة. ولأنها متعلقة بمسألة علم الباري تعالى ومراتب هذا العلم وهي بدورها مرتبطة بمسائل كثيرة منها التحقيق في العوالم الكلية للوجود؛ فسوف لن نبحثها في هذا الكتاب.

يقول الحاج السبزواري في منظومته المعروفة:

إذ يكشف الاشيـاء مرآة له — فذا مراتـب يكـون علـمـه

عنـايـة وقـلـم لـوح وقضـا — وقـدر سجـل كـون يـرتضى

اما ما يمكن البحث عنه هنا فهو ان الحوادث الكونية عموماً لابدَّ وأن تنطوي تحت أحد ثلاثة فروض:

أ ــ أنها لا ترتبط بالماضي المتقدم عليها تقدماً زمانياً أوغير زماني فلا يرتبط وجودها بسوابقه ولا ترتبط خصوصياتها بذلك أيضاً.

ومع هذا الفرض لامعنى للقضاء والقدر بعد انكار الترابط بين وجودها أو خصوصياتها الزمانية والمكانية وبين الماضي والتعيين المسبق. وعلى هذه النظرة يجب أنكار مبدأ العلية وقبول الصدفة كمفسر لوجود الأشياء.

في حين ان مبدأ (العلية العامة) والترابط الضروري القطعي بين الحوادث، وان كل حادثة تستمد حتميتها وقطعيتها وقدرها وخصوصياتها الوجودية من أمر أو أُمورٍ اخرى مقدمة عليها، أمرٌ مسلم لايقبل الرد. إن مبدأ العلية، والضرورة العليةّ والمعلولية ومبدأ السنخية بين العلة والمعلول كل ذلك من العلوم البشرية المتعارفة بلاريب[1].

ب ــ أن يقال بأن كل حادثة لها علة متقدمة عليها مع انكار نظام الأسباب والمسببات القائم بين الحوادث والقول بأنها كلها معلولة مباشرة لعلة واحدة هي الله (تعالى) فليس في العالم إلاّ علة وفاعل واحد وهو الذات الإلٰهية، ومنها تصدر كل الموجودات مباشرة، وإن إرادته تتعلق بكل حادثة بشكل مستقل

---

(١) يراجع الجزء الثالث من كتاب (اصول الفلسفة والمذهب الواقعي).

عن إرادته الأخرى؛ كأن نفرض الأمر هكذا: القضاء يعني العلم والإرادة الإلٰهية بوجود أي موجود، وهو مستقل عن أيِّ علم وقضاء آخر.

وهنا يجب أن نسلم أن ليس هناك فاعل إلاّ الله فقد تعلق علم الله في الأزل بأن تقع الحادثة الفلانية في الوقت الفلاني، ولابدَّ من أن تقع تلك الحادثة، مع عدم تدخل أي شيء في وجودها، وأفعال الإنسان وأعماله من هذا القبيل، فإن الذي يوجد هذه الأفعال والأعمال مباشرة وبلاواسطة هو القضاء والقدر الإلٰهي أي العلم والإرادة الإلٰهيين. أما الإنسان نفسه وطاقته وقوته فليس لها دخل في الأمر مطلقا، وإن كان لطاقته وقوته دورٌ ظاهري وتمثيل خيالي لا أكثر.

وهذا هو بعينه مفهوم الجبر والمصير المحتم، وهذا هو الاعتقاد الذي لو حلَّ في مجتمع أوفرد فإنه يحطم الحياة ويجر الى الفناء.

وهذه الفكرة ـ بالاضافة لمفاسدها العملية والاجتماعية ـ مردودة منطقياً، فلا تردد من زاوية البراهين العقلية والفلسفية ـ كما هو مذكور في محله ـ في بطلان هذه الفكرة.. وإن الترابط العلي والمعلولي بين الحوادث مما لا يقبل الإنكار، وليست العلوم الطبيعية والمشاهدات الحسية والتجريبية وحدها هي الدليل على نظام الأسباب والمسببات، بل إن العلم الإلٰهي أقام أتقن البراهين على هذا الأمر. علاوة على أن القرآن الكريم قد أيّد نظام الأسباب والمسببات كذلك.

ج ـ القول بأن مبدأ العلية العامة ونظام الأسباب والمسببات حاكم على العالم وجميع الحوادث والوقائع فيه، فكل حادث فيه يكتسب ضرورة وجوده وشكله وخصوصياته الزمانية والمكانية وسائر الخصوصيات الوجودية من علله المتقدمة عليه، وان هناك رابطة قوية لا تنفصم بين الماضي والحاضر والمستقبل، وبين كل موجود وعلله المتقدمة عليه.

وعلى هذا الأساس فإن مصير كل موجود بيد موجود آخر هو علته التي أوجبت وجوده وأعطته الحتمية والضرورة، ومنحته خصوصياته الوجودية، وإن تلك العلة بدورها معلولة لعلة أخرى، وهكذا.

وعليه: فإن لازم قبول مبدأ العلية العامة قبول أن كل حادثة تستمد حتمية وجودها وخصوصياتها وشكلها ومقدارها وكيفيتها من علتها... ولا يختلف الأمر هنا بين ما لو كنا إلٰهيِّين مسلكاً، نؤمن بأن أصل كل الايجابات (القضاءات) وأصل كل التعينات (أنواع المقدر) هي علة العلل وبين ما لو كنا لا نعتقد بذلك

ولا نعرف مثل هذه العلة الاولى.

ولهذا فمن الزاوية العملية والإجتماعية لا فرق في هذه المسألة بين الإلٰهي والمادي، ذلك لأن الاعتقاد بالقضاء والقدر يستمد مبرراته من الاعتقاد بمبدأ العلية العام ونظام الاسباب والمسببات سواء كان من يعتقدون بهذين المبدأين من الإلٰهيِّين أومن الماديِّين.

نعم، الفرق بينهما أن القضاء والقدر ـــ في نظر المادي ـــ أمر عيني خارجي صرف، في حين أن القضاء في نظر الإلٰهي عيني وعلمي، بمعنى أن المادي يرى أن مصير أيِّ موجود يعين لدى علله الماضية دون أن تعلم هذه العلل بما لديها من دور وخاصية، في حين يرى الإلٰهي أن سلسلة العلل الطولية (أي العلل التي هي فوق الزمان) تعلم بعملها وخواصها. ومن هنا فإن هذه العلل تسمى في المدرسة الإلٰهية بأسماء (الكتاب) (اللوح) (القلم) وأمثال ذلك، مع أنه ليس هناك شيء في المدرسة المادية يستحق هذه الأسماء.

الجبر

من مجموع ماتقدم توفرنا على أن الاعتقاد بالقدر لايعني الجبرية، بل إنما يستلزم ذلك لولم نُعطِ الإنسان أي دور في صنع السلوك، مسلمين إياه للقدر فقط. والحال أنه من أشد الممتنعات أن نقول إن الله تعالى يعلم كل شيء بلاواسطة بل إنه تعالى يوجب وجود كل الأشياء عن طريق عللها وأسبابها الخاصة.

إن القضاء والقدر لايعنيان إلا ابتناء نظام السببية العامة على أساس العلم والإرادة الإلٰهيين، ومن لوازم قبول مبدأ العلية وضرورة حصول المعلول عند حصول علته والسنخية بينهما أن نقول إن مصير أيِّ موجود مرتبط بالعلل السابقة والمرتبطة به سواء وجد مبدأ إلٰهي أم لم يوجد، أي سواء أكان نظام السببية نظاماً مستقلاً وقائماً بذاته، أم كان قائماً بغيره ومستنداً للمشيئة الإلٰهية. ذلك أن كون النظام السببي مستقلاً وقائماً بذاته أو غيرمستقل لا تأثير له على مسألة المصير والحرية الانسانية.

ومن هذا المعنى نقول إن غاية الجهل تكمن في القول بأن العقيدة الجبرية ناشئة من الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلٰهيين، ولذا فيجب أن تُنقَدَ هذه العقيدة لتُرتَّبَ تلك النتيجةُ عليها.

فإننا لوقصدنا من هذا الاعتقاد إنكار التلاحم بين الأسباب والمسببات

ومنها الطاقات الانسانية والإرادة والاختيار فمثل هذا القضاء والقدر خرافة يستحيل وجودها بالأدلة القاطعة التي تقيمها الفلسفة الإلٰهية بحيث لامجال لأيّ شك أو تردد.

وإن قصدنا منها الارتباط الحتمي للعلل بالمعلولات؛ فهي حقيقة مسلمة ولا تختص بالإلٰهيين، بل يقول بها كل مذهب يؤمن بمبدأ العامة وإن كان التفاوت يكمن في أن الإلٰهيين يصعدون بسلسلة العلل إلى حيث لا أبعاد زمانية ولا مكانية حيث تنتهي إلى علة العلل الواجبة الوجود أي الحقيقة القائمة بذاتها والتي تنتهي إليها كل أنواع القضاء (الضرورة) والقدر (التعيني) ولكن ليس لهذا التفاوت أي أثر في إثبات الجبر أو نفيه.

الحرية والاختيار

وهنا ينطرح هذا السؤال:

إذا جعلنا القضاء والقدر الإلهي مرتبطاً ــ مباشرة وبلاواسطة علل وأسباب ــ بالحوادث فأي معنى للحرية؟ وكيف نوفق بين الايمان بنظام العلية العامة والايمان بحرية الإنسان؟ وهل نحن ملزمون لو أردنا التسليم بالحرية أن نفصل تماماً بين الأفعال الانسانية وأية علة خارجية وهذا يعني قبول الفرض الأول فقط؟

وعند الجواب نقول:

إن هذا التساؤل هو الذي دفع الكثيرين من قدامى المفكرين ومحدثيهم للُجوء إلى القول بـ (الإرادة الحرة) حسب تعبيرهم والتي لا تتصل بأية علة. ومعنى ذلك أنهم قبلوا مبدأ الصدفة ولو في اطار الارادة الانسانية، ولكنا أثبتنا في هوامش الجزء الثالث من كتاب (أُصول الفلسفة) أن مبدأ العلية أمرٌ لايمكن إنكاره أوتخصيصه، ولو قطعنا الروابط بين العمل الإنساني، والعلل المتقدمة عليه لوجب علينا أن نقبل أنه لااختيار له.

إن الإنسان خلق مختاراً حراً، بمعنى أنه أُعطي فكراً وإرادة. فليس الانسان في أعماله كالحجر تدحرجه فيتدحرج ويسقط متأثراً بجاذبية الأرض دون أن تكون له أية اراد ة، أو كالنبات ليس له إلاّ طريق واحد فبمجرد توافر شروط معينة ينمو بالشكل المعتاد، أو كالحيوان الذي يؤدي أعماله بتأثيرغريزي. كلاّ. إن

الإنسان يجد نفسه دائماً على مفترق طرق ليختار منها أيها شاء بملء حريته، و وفق مشيئته ونوعية تفكيره، وليس مجبوراً على سلوك أحدها لاغير، وإنما الذي يعين أحد الطرق هو أسلوب فكره واختياره.

وهنا تبرز مقومات الشخصية والصفات الأخلاقية والروحية، والمسبقات التربوية والوراثية، والمقاييس العقلية والنظرات البعيدة للإنسان، فيعلم إلى أي حدٍّ يرتبط المستقبل السعيد أو الشقي بتلك العوامل وبالتالي بالطريق الذي يختاره بنفسه.

إن الفرق بين الانسان والنار المحرقة، والماء المغرق، والنبات النامي بل وحتى الحيوان الماشي هو عنصر الاختيار.. إذ كل هذه لا تنتخب طريقها في حين ينتخب الانسان طريقه بحرية. فما أن يواجه سبلاً متعددة فإن ضرورة سلوك أحدها لا تستمد إلاّ من إرادته الشخصية.

الحتمي وغير الحتمي

جاء في الروايات الدينية والإشارات القرآنية حديث عن القضاء والقدر الحتمي والقضاء والقدر غير الحتمي وهي تعبّر عن نوعين من القضاء والقدر: نوع قابل للتغيير، وآخر محتم ضروري لايقبل أيَّ تغيير.

وهنا يبرز لنا سؤال حول معنى القضاء والقدر غير الحتمي. فإذا نظرنا إلى حادثةٍ خاصة بعين الاعتبار قلنا ان العلم الأزلي إمّا أن يكون قد تعلق بها أولم يتعلق، فإن لم يتعلق بها فليس هناك قضاء ولاقدر، وإن تعلق بها كان من الضروري لها أن تقع، وإلاّ لزم عدم مطابقة علم الله للواقع، وللزم تخلُّف المراد عن الأرادةالإلٰهية، وهو مستلزم لنقصان ذات الحق ــ سبحانه وتعالى ــ

وبعبارة أدق وأشمل يقال: إن القضاء والقدر في الواقع عبارة عن انبعاث كل العلل والأسباب من إرادة الله ومشيئته وعلمه، وهو علة العلل وعليه فالقضاء ــ اصطلاحاً ــ هو العلم بالنظام الأحسن والذي هو منشئ وموجد ذلك النظام.

والكل في نظامه الكياني   ينشأ من نظامه الربّاني

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فان قانون العلية العامة ــ كما نعلم ــ يوجب الحتمية والضرورة حيث أن لازم قانون العلية أن يكون وقوع الحادثة عند تحقق شرائطها المخصوصة الزمانية والمكانية قطعياً وحتمياً ولايقبل التخلف. تماماً

كما أن عدم وقوعها عند عدم تحقق تلك الشرائط أيضا حتمي ولا يقبل التخلف.

وتدين العلوم في كونها قطعية لهذا المبدأ. وإن قدرة التنبؤ العلمي هي بمقدار علمه بالعلل والأسباب. ولما كان القضاء والقدر هو إيجاب الحوادث وتقديرها عن طريق العلل والمعلولات، وفي نظام الأسباب والمسببات فالقضاء والقدر هما عين الحتمية والضرورة.

وعلى هذا فكيف يمكن تقسيم القضاء والقدر إلى حتمي وغير حتمي، أو إلى قابل للتغير وغير قابل له؟

وهنا يبدو لنا السير في طريق مسدود فإما أن لا نقول إلاّ بنوعٍ واحدٍ من القضاء والقدر كالأشاعرة ولا يقبل هذا النوع التغيير والتبديل، ولا يختلف مصير الانسان عمّا رسم له، ونكون بالتالي قد سلبنا الانسان أيَّ قدرة على تغيير مصيره وأيَّ حرية وإرادة، وإما أن نكون ــ كالمعتزلة ــ منكرين للقضاء والقدر و تأثيرهما في الحوادث الكونية وعلى الأقل في الأفعال والأعمال الإنسانية. ويجب أن نلاحظ الآن أنه هل يوجد سبيل للخلاص من هذا التردد أم لا؟

وهنا علينا أن نلفت النظر إلى نقطة مهمة هي أنه كما أن نظرية الاشاعرة القائمة على أساس عدم قابلية القضاء للتبديل تستلزم نفي القدرة والاختيار من الإنسان وعدم سلطته على مستقبله، فإن نظرية المعتزلة أيضاً ليست علاجاً ناجعاً لذلك، إذ بالإضافة للاشكالات القوية التي يوردها العلم الإلٰهي عليها من زاوية تنافيها مع التوحيد، نجدها لا تنفع في إرجاع القدرة والاختيار للانسان، فحتى لولم نقبل القضاء والقدر بالمفهوم الإلٰهي، فإننا سوف نقف حائرين امام المفهوم المادي لهما أي التحكم القطعي الذي لا يتخلف لمبدأ العلية العامة، وحكومة النواميس الناشئة منه ــ كما يعبر الجبريون ــ.

وهل يمكننا إنكار تأثير قانون العلية في مجرى الحوادث أو على الأقل في أفعال الإنسان؟!

وقد فعل المعتزلة وأتباعهم ذلك فأنكروا مبدأ الضرورة العلية والمعلولية ــ في الفاعل المختار على الأقل ــ. وقد تبنى بعض المفكرين الاوربيين المحدثين نفس أفكار المعتزلة في هذه المسألة وتحدثوا عن **«الارادة الحرة»** أي الإرادة المتحررة من قانون العلية.. حتى انهم ادعوا أن قانون العلية إنما يصدق في العالم المادي المتشكّل من الذرّات أما في دنيا الروح وفي العالم الداخلي للذرات نفسها فإنه غير

صادق.

ونحن لانستطيع هنا أن نجر البحث إلى قانون العلية وإنما نحيل القارئ الكريم على هوامش الجزء الثالث من كتاب «أصول الفلسفة، والمذهب الواقعي» و نكتفي هنا بالقول بأن سبب تردد هؤلاء العلماء المحدثين في عموم قانون العلية هو أنهم ظنوا أن قانون العلية هو قانون تجريبي، ولذا فعندما عجزت التجارب العلمية البشرية عن كشف روابط العلية و وجود معلول معين على أثر علة معينة، تصور هؤلاء أن هذا المورد خارج عن مبدأ العلية.

والحقيقة هي: أن فرض نشوء كل القواعد والقوانين العلمية عند الانسان وتمام تصوراته الذهنية من الاحساس والتجربة من أكبر الاشتباهات التي ابتليت بها المبادئ الفلسفية الغربية وسرت منها إلى المقلدين الشرقيين.

وعلى أي حال فإن إنكاره العلية العامة أمرٌ غير ممكن ومع قبوله يبقى الإشكال في معنى القضاء غير المحتم سواء قلنا بالتصور الإلٰهي للقضاء والقدر الإلٰهي أولم نقل.

وخلاصة الاشكال أن كل حادثة ــ ومن الحوادث أفعال الانسان ــ تصبح حتمية (مقضية) إذا توفرت عللها وأسبابها، وأنها تكتسب حدودها ومشخصاتها من ناحية هذه العلل والأسباب (القدر). فالعلية مساوية للحتمية واستحالة التخلف، فلايمكن التغيير والتبديل.

ومن هنا فإن كل من اعترفوا بمبدأ العلية العامة ــ ومنهم الماديون ــ مبتلون بالإشكال والسؤال لأنهم قبلوا الضرورة العلية والمعلولية (الديترماتيزم) من جهة، ومن جهة أخرى نجدهم يجعلون المصير الانساني قابلاً للتغيير، ويعطون الانسان دور المسلَّط على مصيره.

وعليه فإن نظرية المعتزلة المبنية على نفي القضاء والقدر بالمفهوم الإلٰهي أي نفي شمول الإرادة الالٰهية وإحاطتها بكل الحوادث الكونية ونفي أن يكون العلم الإلٰهي مبدأً للنظام العام، هذه النظرية لا تنفع علاجاً للمشكلة المستعصية.

توهم المستحيل

إذا كان المقصود من التغيير والتبديل في القضاء والقدر غير الحتميين من الجانب الإلٰهي هو أن العلم والارادة الإلٰهية توجب شيئاً ثم يقوم عاملٌ آخر مستقل

لم ينشأ من القضاء والقدر بايجاده بالشكل المخالف للمشيئة والارادة والعلم الإلٰهي، أو يقوم ذلك العامل المستقل الخارجي بتبديل العلم والمشيئة الإلٰهية فإن هذا محال.

وكذلك من زاوية العلية العامة إذا كان المقصود أن العلية العامة توجب شيئاًثم يوجد عامل في قبال هذه العلية يمنعها من التأثير فهذا محال أيضاً.

ذلك أن كل العوامل في الوجود تنشأ من علم الله وإرادته، وأن كل عامل يبدو في العالم ما هو إلاّ مظهر لعلم الله وإرادته، وآلة لتنفيذ قضائه و قدره.

وكذلك فإن كل عامل نأخذه بعين الاعتبار هو محكوم بقانون العلية ومظهر من مظاهره. ولا معنى لتصور قيام عامل ليس مظهراً لتجلي الارادة الإلٰهية وآلة لتنفيذ قضائها وقدرها، أوتصور عامل خارج عن قانون العلية ومقابل في التأثير له.

فالتغير والتبديل في المصير بمعنى قيام عامل في قبال القضاء والقدر أو في قانون العلية؛ أمر محال.

الحقيقة الممكنة

أما تغيير المصير بمعنى أن يكون سبب التغيير هوبنفسه من مظاهر القضاء والقدر وحلقة من حلقات العلية، أي تغيير المصير بموجب المصير وتبديل القضاء والقدر بحكم القضاء والقدر، فرغم أنه أمر يبدو غريباً ومشكلاً إلاّ أنه حقيقة واقعة.

والأعجب منه مالو ركزنا النظر على القضاء والقدر من الوجهة الإلٰهية. لأن تغيير القضاء والقدر من هذه الوجهة يلبس لبوس التغيير في العالم العلوي والألواح والكتب الملكوتية والعلم الإلهي! وهل يمكن التغيير في العلم الإلٰهي ؟!! ويصل العجب أقصاه عندما نتصور الحوادث الدانية وخصوصاً الإرادة والأفعال الانسانية مسببة لتغييرات، ومحو وإثبات في العالم العلوي وبعض الألواح التقديرية والكتب الملكوتية.

أليس النظام السفلي والعيني ناشئاً من النظام العلوي والعلمي ومنبعثاً منه؟ أليس العالم السفلي دانياً والعالم العلوي عالياً؟ أليس عالم الناسوت محكوماً لعالم الملكوت؟ وهل من الممكن أحياناً في قبال ذلك أن يترك النظام السفلي

ــ أو على الأقل قسمٌ منه أي العالم الانساني ــ آثاره في النظام العلوي والعلمي ويسبب تغييرات معينة فيه، ولو كانت هذه التغييرات نفسها بموجب القضاء والقدر؟

وهنا تتتابع الأسئلة العجيبة وتبرز على ساحة الفكر... فهل ان علم الله يقبل التغير؟! أو يقبل حكم الله النقض؟! وهل يمكن للداني أن يؤثر في العالي؟!

والجواب على كل هذه الأسئلة هو بالإيجاب: نعم؛ ان علم الله قابل للتغيير بمعنى أن لله علماً يقبل التغيير، وأن حكم الله قابلٌ للنقض بمعنى أن لله أحكاماً قابلة للنقض، وأن الداني يمكنه أن يؤثر في العالي، وأن النظام السفلي وخصوصاً الإرادة والعمل الإنساني بل الإرادة الانسانية لاغير؛ يمكنها أن تهز العالم العلوي وتسبب تغييرات فيه، ويمثل هذا أسمى سلطة للانسان على مصيره.

أنا أعترف بأن ذلك أمر يبعث على العجب، ولكنه حقيقة، وهذه المسألة الرائعة السامية مسألة (البداء) التي تحدث عنها القرآن الكريم لأول مرة في تاريخ المعرفة الإنسانية فقال: **«يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمُّ الكتاب»**.

فليس لها نظير في كل التصورات والمبادئ العلمية الإنسانية و لا نجد من بين الفرق الإسلامية سوى علماء من الشيعة الا ثني عشرية وعلى أساس الاهتداء بهدي كلمات أهل البيت(ع)، من استطاع الوصول الى هذه الحقيقة، فحازوا بذلك هذا الشرف والفخر.

ونحن هنا لا نستطيع الدخول في هذا البحث الفلسفي السامي بشكل مفصل وتوضيح الموضوع كما هو، وإنما نكتفي بالإشارة اليه مؤكدين أن للبداء أساساً قرآنياً، وأنه من أدق الحقائق الفلسفية، كما أنه لم يتوصل الى عمق الموضوع من بين فلاسفة الشيعة سوى بعض من المتدبرين في القرآن وآثار القادة (النبي(ص) وأهل البيت(ع)) و خصوصاً ما جاء في كلمات اميرالمؤمنين علي(ع).

و من الطبيعي أنه يجب أن لانقتنع بالتصور العامي الذي يفترضه بعض الحمق من عند أنفسهم ويسمونه (البداء) ومن ثم يقومون بالاعتراض على ما تصوروه وانتقاده.

وعلى أي حال فانه لايمكننا في هذه الرسالة المختصرة الدخول في هذا البحث السامي كما أسفلنا، بل نكتفي ببحث مسألة انقسام القضاء والقدر، وقابلية تغيير المصير من زاوية الواقع العيني ومبدأ العلية العامة، والنظر في إمكان أن

يكون القضاء والقدر على نوعين: نوع محتم وآخر يقبل التغيير.

وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن توضيحه؟

إن الموجودات على قسمين:

الف: مافيه إمكان نوع خاص من الوجود فقط كالمجردات العلوية.

باء ـ ما يمكن فيه أكثر من نوع من الوجود وهي الماديات، أي الموجودات التي توجد من مادة معينة وتشكل ارضية لموجودات أخرى. وهذا مثل جميع مانحس ونلمس..

فالمادة الطبيعية تقبل الصور المختلفة، وفيها استعداد للتكامل، فتؤثر فيها بعض العوامل طاقةً وقوة، بينما تؤثر فيها العوامل الأخرى نقصاناً وكمالاً، فهي مستعدة لمواجهة مختلف العوامل، كما ويكون تأثرها بأحد العوامل غير تأثرها بالآخر. فالبذرة لو صادفت المحيط الملائم، ولم تصبها آفة من آفات النبات؛ لنمت وبلغت كمالها، ولكنها عند فقدانها أحد العوامل الملائمة، أو إصابتها بآفة لن تستطيع النمو، وهكذا فللمادة الطبيعية آلاف الشروط وهي تتشكل بأشكال مختلفة وفقاً لاختلاف هذه الشروط.

وهكذا نعرف أن الأمر في المجرّدات العلوية مختلف تماماً عنه في الماديات. في الاولى يكون القضاء والقدر حتميين بمعنى أن مصيرها بيدعلتها الوحيدة التي لايمكن أن تتبدّل. أما في الماديات التي تقبل التغييرات والألوان، وتنطوي تحت قانون الحركة فالقضاء والقدر غير حتميين بمعنى أن نوع القضاء لايعين مصيرها، بل مصير أي معلول تابع لنوعية العلة ولأنها تتعامل مع علل مختلفة، كان لها مصائر مختلفة فيمكن لأية علة أن تحل محل الأخرى. وهكذا فلايمكن أن نصف القدر في الماديات بالحتمية بهذا المعنى بل كلما كانت الاحتمالات أكثر كانت أنواع المصير اكثر عددا.

فلعلةٍ خاصة بمرض شخص فيوجد الألم، وبعلة الدواء تنتفي تلك العلة فيتغير المصير، ولو أعطى طبيبان نسختين احداهما مضرة والاخرى نافعة، ففي انتظار المريض حالتان مختلفتان وبيده اختيار إحداهما، وهذا الاختيار مرتبط أيضاً بسلسلة من العلل بشكل لايسلب الانسان اختياره. بمعنى أنه رغم حصول انتخاب إحدى النسختين يكون بالتالي إمكان عدم انتخابها. وما يقال من الإمكان الاستعدادي لانتخاب النسخة الاخرى موجود محفوظ.

وعليه ــ فهناك أنواع متعددة من القضاء والقدر، وكل منها يمكن أن يحل محل الآخر، وحلول أحدها محل الآخر هو بحكم القضاء والقدر أيضاً. وعلى هذا فلو أن مريضاً شرب دواءً ونجا فذلك بموجب القضاء والقدر، وإن لم يشرب الدواء وبقي متألماً أو شرب دواءً مضراً فمات فذلك أيضاً من القضاء والقدر، ولوأنه ابتعدعن بيئة المرض وبقي مصوناً منه فذلك أيضاً بحكم القضاء والقدر. وبالتالي فكل مايفعله ويبتلى به هونوع من القضاء والقدر ولايمكنه أن يكون خارجاً عن حوزة القضاء والقدر.

وقد ذكر هذا المعنى بوضوح في شعر للحكيم المولوي الشاعر الايراني المعروف حيث يقول:

إنَّ مايعنيه «قدجف القلم»	يبعث الهمة في كل الأمم
قلم القدرة قدماً أنجزا	إن للفعل نتاجاً وجزا
فإذاهدّمت وافاك الخواء	وإذا اصلحت وافاك العلاء
وإذا الكف تجنّت قُطِعت	وإذا الخمرة حلت أسكرت
وسيأتي عقب الظلم الدمار	وعقيب العدل مجدٌ وازدهار
هل ترى العقل الخبير المستقيم	يعزل الله عن الحكم القديم
قائلاً أن قدمضى حكم القضاء	فدع الشكوى ودع هذا البكاء
لا، فمايعنيه «قدجف القضاء»	ليس يوم العدل والظلم سواء

وسر الأمر

إن القضاء ليس عاملاً مؤثراً الى جانب العوامل الاخرى، بل هو المبدأ والمنشأ لكل العوامل الكونية، وكلها مظاهر له ومندرجة تحت مبدأ العلية العامة، وإذا استحال أن يكون الى جنب العوامل المؤثرة استحال أن يمنع من تأثير أيٍّ منها، وكيف يتصور ذلك مع أنه هو منبع نفس العامل الذي يريدهو أن يمنع من تأثيره.

فالجبر محال بالمعنى الذي ينتهي الى إجبار الانسان بالقضاء والقدر، فان اعطاء القضاء والقدر هذا التأثير ــ مع انه مبدأ العوامل في الوجود وليس عاملاً في عرض سائر العوامل ــ أمر ممتنع. نعم يمكن أن تعطى مظاهر القضاء والقدر هذا التأثير كأن يقوم إنسان بإجبار إنسان آخر على عمل ما ولكن هذا ليس هو الجبر المصطلح، وانما نبحث عن الجبر بمعنى التأثير المباشر للقضاء والقدر على إرادة

الانسان بشكل عامل سلبي يمنع من تأثيرها أوعامل إيجابي يُكرِهها ويُلزِمها.
وبعبارة اخرى: فإن سر الأمر في إمكان تبديل المصير يكمن في أن القضاء والقدر يوجب وجود كل موجود عن طريق علله الخاصة به وامتناع وجوده من غيرها. هذا من جهة ومن جهة اخرى فإنَّ العلل والأسباب الطبيعية مختلفة، وإنَّ مواد العالم مستعدة في آن واحد للتأثر بعلل مختلفة.

أما لو تصورنا القضاء والقدر كما تصوره الأشاعرة، بمعنى أن نتصور مبدأ العلية العامة والحركة السببية والمسببية كظاهر لاحقيقة له، أوكما تصوره (أنصاف الأشاعرة) فأعطوا القضاء والقدر في موارد خاصة استثنائية إمكان التدخل المباشر في مجرى الأمور؛ فإن المسألة تتخذ لها شكلاً آخر، إلاّ أن مثل هذا القضاء والقدر ليس موجوداً ولا يمكنه أن يوجد كذلك.

ميزة الانسان

إن الاعمال والأفعال الانسانية من تلك الحوادث التي ليس لها قضاء و قدر حتمي، لأنها ترتبط بآلاف العلل والأسباب، ومنها أنواع الإرادات والاختيارات التي تحصل للانسان. وإن كل الامكانات المتوفرة في مجال الجمادات والنباتات والأفعال الغريزية للحيوان موجودة في أفعال الانسان، إذ توجد في نمو شجرة ما، أو حصول عمل غريزي لحيوان ما آلاف من الشرائط الطبيعية الممكن لها أن تحصل، وهذه الشرائط كلها موجودة في أفعال الانسان وأعماله بالإضافة إلى كون الانسان قدمنح عقلاً وشعوراً وإرادة أخلاقية وقوة اختيار.

فان الانسان قادرٌ على ترك عمل ما على الرغم من أنه يوافق غريزته الطبيعية والحيوانية وعدم وجود أي رادع أوموانع خارجي إلاّ أنه يتركه بعد تفكير وموازنه للمصلحة في الأمر. كما أنه قادر على القيام بعمل يعلم انه مخالف لطبيعته تماماً وعدم وجود أيّ عامل يجبره عليه وذلك لأنه فكّر ورأى المصلحة في ذلك.

إن الانسان كالحيوان يقع تحت تأثير المؤثرات النفسية والرغبات الداخلية ولكنه ليس مكتوف اليدين أمامها مسخراً لها، وإنما له حريته في قبالها بمعنى أنه لو توفرت كل العوامل الضرورية لقيام حيوان بعمل مافسوف يتحرك إلزاماً تجاهه في حين لوتوفرت تلك العوامل الضرورية للانسان لحكم جبالها بالعقل والإرادة وكان

له أن يفعل أو يترك .

فان حصول هذا العمل مشروط بموافقة العقل كسلطة تشريعية عليا والإرادة كقوة تنفيذية... ومن هنا يعلم أن الانسان مؤثر في مصيره كعامل مختار، بمعنى أنه بعد أن تتوفر كل الشرائط الطبيعية المؤثرة يبقى له اختياره وحريته في الفعل أو الترك .

وليس معنى حرية الانسان أن يكون متحرراً من قانون العلية إذلا يرتبط هذا بالاختيار ــ بالإضافة الى استحالة الخلاص من قانون العلية في حد ذاته ــ بل إن مثل هذه الحرية هي عين الجبر، فما الفرق بين أن يكون الانسان مجبوراً من قبل عامل خاص يجبره على ما يخالف طبعه وميله أو أن يكون العمل نفسه متحرراً من قانون العلية ومن أي ارتباط بعلة ومن جملة ذلك ارتباطه بالانسان نفسه، فيقع وحده وبدون أي تأثير. إننا اذ قلنا بحرية الانسان قصدنا أن العمل ناشئ منه، وبإرادة ورضاً كاملين منه، وبتشخيص من قواه الإدراكية، وأن ليس هناك أي عامل يجبره على القيام بمالا يرضى به ولا يرغب فيه لا القضاء والقدر ولا أي عامل آخر.

والخلاصة: هي أن تمام العلل والأسباب مظاهر للقضاء والقدر الإلٰهي فكلما تكثرت العلل والأسباب المختلفة والوقائع المتباينة الممكن وقوعها بالنسبة لحادثة ما، تكثرت أنواع القضاء والقدر المختلفة بالنسبة لها أيضاً، فما وقع من الأحوال هو بالقضاء والقدر الالهي ومالم يقع هو بالقضاء والقدر الإلٰهي أيضاً.

نظرة الى عصر صدر الاسلام

سئل (ص) عن الأحراز المتداولة لأجل الشفاء (وأضاف الغزالي أن السؤال كان عن الحرز والدواء) وهل تستطيع أن توقف مسير القدر؟ فأجاب (ص) (إنها من قدر الله).

ومما ينقل عن الإمام أميرالمؤمنين(ع) أنه كان مرة تحت حائط مايل فقام وانتقل الى حائط آخر فقيل له:

يا أمير المؤمنين أتفر من قضاء الله؟ فقال(ع): «أفر من قضاء الله الى قدر الله عزوجل» فهو إذن يفر من نوع من القضاء الى نوع آخر منه. فسقوط الجدار الآيل إلى السقوط قضاء إلٰهي باعتبار أنه من الطبيعي أن ينهدم على رأس الانسان

عند تحقق شروطه. ولكنه إن جرَّ نفسه عنه فسوف يبقى مصوناً من الأذى وهذا قضاء إلٰهي أيضاً. على أنه يمكن أن تصيبه وهو في حالته الثانية حالة ناتجة من عوامل أخرى وهي بدورها من القضاء والقدر.

يقول الشاعر الحكيم المولوي:

وترك الوهم يعلمنا بان الـ ـمفرَّ من القضاء الى القضاء

وماضد القضاء يصح سعي لأنَّ السعي من سنن القضاء

والدارس لحياة المسلمين الأوائل يلاحظ بوضوح أنهم فهموا القضاء والقدر بشكل لايتنافى مع تحكم الانسان بمصيره، وأن نفس التغييرات الحاصلة فيه إنما هي في إطار القضاء والقدر. فلم يكونوا جبريين مطلقاً بل كانوا يطلبون العلى بجهادهم وجهودهم، يدعون الله أن يرزقهم أفضل (قضاء) باعتبار أن المحتملات كثيرة في أيِّ مورد متصور، فهم يطلبون أفضلها، والملاحظ أنهم يطلبون أفضل (قضاء) ولا يطلبون أفضل (مقتضٍ ومقدر). وهذا المضمون نجده في كثير من الأدعية الاسلامية، ويمكن أن يكون الأعجب من هذا أن نجد هذه المضامين حتى عند بعض المسلمين العاديين في صدرالاسلام.

فقد جاء في الجزء الثاني من (الكامل) لابن الأثير صفحة ٣١٣ نقلاً عن تاريخ الطبري ذكرٌ لرسالة سعدبن أبي وقاص التي بعث بها الى عمر يقول فيها: «وأمر الله بعد ماضٍ، وقضاؤه مسلَّمٌ الى ماقدرّ لنا وعلينا فنسأل الله خير القضاء وخير القدر في عافية».

وجاء في شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة الخطبة ١٣٢ ان: عمر بن الخطاب في أحد أسفاره الى الشام وقبل أن يدخلها اطلع على انتشار الطاعون فشاور من كانوا معه فنعوه جميعاً غير أبي عبيدة بن الجرّاح الذي كان قائداً للمسلمين في الشام فقد قال لعمر: يا أميرالمؤمنين أتفر من قدر الله؟ فأجابه عمر: نعم أفر من قدر الله بقدر الله الى قدر الله.

وهناك ادّعى شخص أنه سمع من رسول الله(ص) أنه أمر من كانوا خارج البلد المصاب بالطاعون بعدم الدخول فيه، ومن كانوا في داخل البلد بعدم الخروج منه وكان ذلك قاطعاً لتردد عمر فانصرف عن دخول البلد.

فالذي يظهر من خلال اخبار الفريقين الشيعة والسنة أن النبي(ص) طرح مسألة القضاء والقدر لأصحابه، وكذلك تحدث عنها أميرالمؤمنين عليه السلام

مراراً... ومما يبعث على الاعجاب ان هذا التعليم الرائع قد أعطي للمسلمين بكل مهارة ودقة تبعدانه عن الجبر تماماً، وانه لم يدفعهم مطلقاً نحو الجبر، وبالنتيجة لم يجعلهم يتصورون أنفسهم فاقدي الإرادة والاختيار. وهذا المعنى يثبته عملهم في صدرالاسلام وأقوالهم المنقولة هنا وهناك.

وعندما جاء المتكلمون بعد ذلك وأرادوا تحليل هذا الموضوع والاستدلال عليه لم يستطيعوا أن يفرقوا بين القضاء والقدر و(الجبر)... وانا لنشاهد حتى اليوم حيث انقضت قرون أربعة عشر تقريباً من ذلك العصر أنَّ قليلاً من الأفراد في الشرق والغرب هم الذين استطاعوا التفريق بين الاعتقادين.

والمنبع الأصيل للرأي الحق هو القرآن الكريم حيث يعبِّر عن أنواع القدر كما في الآية المباركة. **(هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده)** (الانعام: ٢) والقرآن الكريم في الوقت الذي يتحدث فيه عن اللوح المحفوظ والكتاب الأزلي والتقدير المسبق ويقول: **«ولا رطب ولا يابس إلاّ في كتاب مبين»** ويقول: **«ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلاّ في كتاب من قبل أن نبرأها»**.
نجده يقول: **«كل يوم هو في شأن»** (الرحمن: ٢٩).

وقد سئل رسول الله(ص) أنحن في أمرٍ قد فرغ منه أم في أمرٍ مستأنف؟ فقال(ص) في أمرٍ فرغ منه وفي أمرٍ مستأنف[١].

الطبيعة التي لا تقبل التغيير

قلنا انه جاء الحديث عن نوعي القضاء والقدر على لسان القادة سواء في الدعاء أو غيره: وقد أوضحنا أن المجردات العلوية لها قضاء وقدر حتمي خلافاً للموجودات الطبيعية، ويجب أن نضيف هنا أنه توجد في الطبيعة أيضاً امور حتمية أي قضاء وقدر محتم لايقبل التغيير فان كل موجود في الطبيعة مسبوق بالعدم، ولابدَّ أن يكون معلولاً لموجود آخر وهذا قضاءٌ حتمي، ثم أنه لابدَّ لكل موجود طبيعي أن يتخذ سبيله للفناء والزوال مالم يتبدّل الى موجود غير مادي وهذا أيضاً قضاء وقدر حتمي. وإن الموجودات الطبيعية تصل الى مرحلة لايمكنها فيها أن تغير مسارها فإما أن تنعدم أو تطوي نفس المسار، ومعنى ذلك أنها تحت تقدير حتمي. فمثلاً الحيوان

---

(١) شرح اصول الكافي / للملاصدرا الشيرازي/ ذيل الحديث ٣٩٤.

المنوي للرجل عندما يتصل ببويضة المرأة ويكون الخلية الملقحة (الزايكوت) يعين طينة وخميرة معينة لمستقبل الطفل مما يوجد في الطفل بعد ذلك صفات موروثة خاصة تؤثر لاريب في مصيره ومستقبله. ومن الواضح ان الحيوان المنوي للرجل لوكان قد خصب بويضة امرأة اخرى لتشكلت طينة وخميرة اخرى. وبعد تشكيل الطينة لايمكن تبديلها الى طينة اخرى ومعنى ذلك ان القضاء والقدر في هذه المرحلة محتم، وكذلك فإن كثيراً من الكيفيات التالية للرحم قطعية وحتمية. ومن هنا نجد الرحم قد جعل في بعض الروايات لوحاً من ألواح القدر.

النظم الثابتة

كما أن القوانين والنظم الحاكمة في هذا العالم أيضاً لا تقبل التغير والتبديل. فإن الموجودات الطبيعية متغيرة متبدلة ولكن النظم الطبيعية ثابتة لا تتغير.

والموجودات الطبيعية متغيرة متكاملة وتتخذ لها مسارات مختلفة فتارة تصل الى حد الكمال، واخرى تتوقف، وتارة تسرع واخرى تبطيء حيث تغير مصيرها العوامل المختلفة، ولكن النظم الطبيعية ليست متغيرة ولا متكاملة بل هي ثابتة على منوال واحد. يقول القرآن الكريم متحدثاً عن النظم الثابتة ومعبراً عنها بتعبير **«سنة الله»**: **«سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا»**(الاحزاب: ٦٣).

فمثلا إن كون العاقبة للمتقين، وإن الأرض لعباد الله الصالحين في النهاية سنة إلٰهية لا تتغير:

«ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنَّ الأرض يرثها عبادي الصالحون» (الانبياء: ١٠٥) **«إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين»** (الاعراف: ١٢).

ومن السنن الحتمية انه مالم يغير الناس أنفسهم وأوضاعهم واحوالهم فإن الله لن يغير أوضاعهم العامة **(إن الله لايغيِّر مابقوم حت يغيِّروا ما بأنفسهم)** (الرعد: ١١).

وكذلك منها أيضاً، كون المسلطين على اناس مناسبين لوضع روحيتهم وأخلاقهم واستعداداتهم **«وكذلك نولّي بعض الظالمين بعضاً»** (الانعام: ١٢٩)؛

ومنها أيضاً ان المترفين لووجدوا في شعبٍ ومارسوا البطر والفسق والفجور والاباحية فإنهم سيجرون المجتمع الى الاضمحلال:

«وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميراً» (الإسراء: ١٦).

وكذلك فان قانون فوز المؤمنين المجهزين اللائقين للجهاد في ميدان تنازع البقاء بخلافة الأرض قانون قطعي لايتغير:

«وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكننّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم» (النور: ٥٥).

ومنها ايضاً قانون ان عاقبة الظلم الفناء **«وتلك القرى أهلكناهم لمّا ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً»** (الكهف: ٥٩)وقد جاء عن النبي(ص) قوله: **«الملك يبقى مع الكفر ولايبقى مع الظلم».**

آراء أخرى

وطبقاً لما أوضحناه فان انقسام القضاء والقدر الى الحتمي وغير الحتمي ناشئ عن الوضع الخاص للموجودات، فان الموجود الذي يحمل امكانات عديدة وعللاً مختلفة يمكنها أن تؤثر فيه فتجره كل علة الى مسار خاص، هذا الموجود له مقدرات عديدة فمقدار ارتباطه بالعلل المتباينة له مقدرات مختلفة. ومن هنا فإنّ قضاء مثل هذا الموجود وقدره ليس حتمياً. أمّا الموجود الذي لايحمل إلاّ إمكاناً واحداً ولايمكنه إلاّ أن يسلك طريقاً واحداً وليس له ارتباط إلاّ بعلةٍ واحدة فليس له إلاّ مصير حتمي واحد لايقبل التغيير. **وبعبارة أخرى** فإن الحتمية وعدمها ناشئتان عن الناحية القابلة لا الناحية الفاعلة أي القابلية الواحدة والقابليات المتعددة.

ومن هنا فإن المجردات العلوية ــ التي تفقد الإمكان الاستعدادي وكذلك الموجودات الطبيعية في بعض الحالات التي لا تمتلك إلاّ استعداداً لمستقبل واحد ــ مصيرها حتمي، أما تلك المجموعة من الظواهر الطبيعة التي لها أكثر من استعداد فإن مصيرها غير محتم.

كان هذا خلاصة لتوضيح القضاء والقدر الحتمي و غير الحتمي كما أن هذه المسألة فسرت بتفسيرات مختلفة أخرى:

تارة بمقياس الانسان حيث قال البعض ان الوقائع التي لايكون تغييرها وتبديلها بيد الإنسان يكون تقديرها حتمياً. أمّا تلك التي تكون تحت اختيار الانسان فإن تقديرها غير حتمي فمثلاً لايستطيع الإنسان (في الوقت الحاضر على الأقل) أن يغير من الأوضاع الجوّية من حيث الحر والبرد والثلج والمطر والرياح، أوفي الأوضاع الأرضية من حيث الزلازل والعواصف والسيول، فإنها تحدث سواء أراد الانسان أم لم يرد، وهي أمور حتمية والمقدرات الإلٰهية في مثل هذه الأمور حتمية، ولكن تغيير الأوضاع الاجتماعية وإصلاح الأمور بموازين العدالة والرفاه الاجتماعي العام والسعادة الشاملة، مقدور للانسان وتحت إرادته، ويمكنه أن يغيرها فهي غير حتمية، والمقدرات الإلٰهية فيها غير حتمية.

وهذا التفسير ليس بصحيح لأنه لاداعي لجعل قدرة البشر وإمكاناتهم ملاكاً للحتمية وعدمها في المقدرات، ثم ان منطق الأخبار والآثار الدينية لايتطابق وهذا التفسير.

وتارة أخرى بمقياس تحقق الظروف اللازمة وعدمه بمعنى أن بعض الموجودات لها إمكانات متعددة وارتباط بعلل مختلفة، وبمقدار ارتباطها بالعلل المتباينة تكون لها مقدرات. والحقيقة أن مصيرها بيد عللها. فكل علة بيدها مصيرٌ معين للموجود، ومن الواضح أنه يتهيأ لبعض العلل من بين المجموع أن تقع، وبعضها لايتهيأ لها ذلك. وواضح أن وقوع ذلك البعض إنما هو لوقوع علله وشرائطه، بينما تكون علة عدم وقوع البعض الآخر هوأن علله وشرائطه لم تقع، وهكذا العلل والشرائط في المرحلة الثالثة والرابعة وغيرها.

والمقدرات الحتمية تعني المقدرات التي هي في قبضة العلل والشرائط التي توجد. أما المقدرات غير الحتمية فهي المقدرات التي هي في قبضة العلل التي لم يتهيأ لها مجال الوقوع.

فلنفرض أن شخصاً معيناً له استعداد جسمي لأن يبقى مئة وخمسين عاماً لوراعى الشرائط الصحية، أما لولم يراعها فإنه يقل عمره إلى النصف، فإن المقدر له هوالعيش مئه وخمسين عاماً إن راعى الشرائط الصحية، وخمسة وسبعين عاماً إن لم يراعِها، فإذا لم يراعِ هذا الشخص تلك التعاليم ومات في سن الخامسة والسبعين قلنا إنه كان له عمران مقدران وكل منهما مشروط إلاّ أن شرط أحدهما تحقق دون الثاني. فذلك التقدير الذي وقع شرطه ولبس لبوس الواقع هوقضاء

وقدر حتمي، أما ذلك الذي لم يقع فهو قضاء وقدر غير محتم.

وعند التمثيل يقال ان ذينك التقديرين مثل قانونين في مجال شخص واحد وفي إطار شرطين مختلفين. فمثلاً يحكم القانون أن المتهم لواعترف بجريمته جوزي بالجزاء المعين، وإن لم يعترف ولم تكن ضده أدلة إثبات يطلق سراحه. فإذا اعترف المتهم فانه سيجازى، ويكون قانون (الجزاء بالاعتراف) قد تحقق وأصبح حتمياً وإذا لم يعترف ولم يكن هناك مستمسك آخر وجب إطلاق سراحه فإن قانون (الجزاء بالاعتراف) لم يكتسب قطعية وحتمية.

وطبقاً لهذا التفسير يكون المقصود من القطعية والحتمية هنا حصول الشرط والانطباق العملي لمفاد القانون وإلاّ فالقانون ــ من حيث أنه مبدأ كلي ــ قطعي الجهتين.

ولا ريب فإن سلسلة من القوانين والنواميس القطعية تحكم عالم التكوين. وكل القوانين ــ من جهة كونها قوانين كلية ــ حتمية لا استثناء فيها. فمثلاً ان قانون بلوغ الانسان الواجد للاستعداد الجسمي إلى عمر مئة وخمسين عاماً إذا راعى الشروط الصحية قانون قطعي في العالم، وانه لولم يراع تلك الشروط فإن عمره سيقل إلى النصف قانون حتمي آخر. وكل القوانين والسنن القطعية مظاهر ومَجارٍ للقضاء والقدر الإلٰهي. وعليه فالقضاء والقدر الحتمي يعني القانون والسنّة والناموس الذي تحققت شرائط وجوده وجرى في الكون عملاً. أما القضاء والقدر غير المحتم فهو القانون والسنّة الكونية التي لم يقع شرطها ولم تجدلها مصداقاً واقعياً.

وهذا التفسير وإن كان في حد ذاته أمراً مقبولاً ولا يبعد نظر بعض التعبيرات الروائية إليه ولكن لا يمكن أن تحمل عليه التعبيرات الواردة في الروايات بلفظ القضاء اللازم وغير اللازم والحتمي وغير الحتمي.

فإن المسلّم أن المقصود من القضاء والقدر اللازم أوغير اللازم هو القضاء والقدر القابل للتغيير وغير القابل له. كما أنه من المسلم به أنه من الموارد التي تتحقق فيها شرائط جريان قانون كلي معين يكون إمكان التغيير على حال فإن القضية في ذاتها لها إمكان كونها بشكل آخر. وعليه فمع فرض تحقق الشرائط لا يفقد القضاء والقدر جانبه غير المحتم من الزاوية الآنفة.

والتفسير الآخر هو أن القضاء والقدر الحتمي هو ما أكد من جانب الله تعالى على وقوعه ومن المحتم أن يقع، أمّا القضاء والقدر غير الحتمي فهو الذي كانت

إرادة الله تجاهه حيادية أو أنها ليست حيادية ولكن ليس فيها إيجاب وذلك ما في الأحكام التكليفية فإنه قد يؤكد الآمر على شيءٍ ويوجبه فيصبح الحكم (الوجوب) وأخرى يكون موقف الآمر والمقنن تجاه عمل ما حيادياً من حيث الإتيان به وعدمه فيكون الحكم (الإباحة) وتارة ثالثة نجد إرادته مرجحة لجانب الوقوع أو عدمه بلا إيجاب فيكون الحكم (الاستحباب أو الكراهة).

والأمور التكوينية على هذا المنوال فقد يكون فيها ايجاب وإلزام فذلك القضاء والقدر الحتمي، وأخرى يتخذ تجاهها موقف الحياد أو ترجيح الوقوع أوعدمه دون إيجاب فيكون القضاء والقدر غير الحتمي.

إلاّ أن هذا التفسير هو التفسير الأشد بعداً عن العلمية والواقعية إذ هو للقضاء والقدر. لأنه من المحال أن تكون إرادة الله بالنسبة لحادثة خاصة حيادية لامبالية، أو أن تكون غير حيادية ولكنها غير موجبة تماماً. كما أن من المحال أن تستثنى حادثة من قانون العلية أو تبقى تحته مع عدم وجود إيجاب في البين.

و إن قياس الامور التكوينية على الامور العرفية الاعتبارية أمر غير تام.

العوامل المعنوية

في الأمثلة الماضية التي ترتبط بالعلل والعوامل المؤثرة في تغيير مصير الانسان لم نتجاوز العوامل المادية وتأثيراتها، بمعنى أننا ركزنا النظر على عالم الحوادث من زاوية الأبعاد المادية والروابط الحسية والجسمية فكانت العوامل التي ذكرناها في مجال العلل والمعلولات عوامل مادية فقط. ومن الواضح أنه يجب الاقتصار على هذه العوامل في التصور المادي للعالم، أما من خلال النظرة الإلٰهية التي لاتحصر الواقع الخارجي في إطار المادة والجسم والكيفيات والانفعالات الجسمية، فإن عالم الحوادث سوف يتخذ تشكيلات أعقد وروابط أشمل وأكثر، وسوف تكثر جداً العوامل المؤثرة في وجود الحوادث.

فمن الوجهة المادية تكون العوامل المؤثرة في الأجل والرزق والسلامة والسعادة منحصرة في المجال المادي، فالعوامل المادية هي التي تقرّب الأجل أو تبعده، وتوسع الرزق أو تضيقه، وتمنح الجسم السلامة أو تسلبها منه، وتؤمّن السعادة أو تقضي عليها. أما من زاوية النظرة الإلٰهية فإن هناك عوامل روحية ومعنوية تقف إلى جانب العوامل المادية مؤثرة في الأجل والرزق والسلامة

والسعادة وأمثالها.

والعالم ــ في رأي الإلٰهيّين ــ موجود واحد حي شاعر، وإن أعمال الانسان وأفعاله لها حساب ورد فعل معيَّن، وليس الخير والشر في مقياس العالم على حدٍّ سواء. فإن الأعمال الخيِّرة والشرّيرة للإنسان تواجه ردود فعل قد تعود آثارها عليه نفسه خلال حياته.

فإن إيذاء الحي سواء كان إنساناً أم حيواناً وخصوصاً إيذاء من لهم حق على الانسان كالأب والأم والمعلم لها آثار سيئة في هذه الحياة.. فإن الجزاء متوفر في الطبيعة.. وهذه الآثار والنتائج هي بنفسها قسمٌ من مظاهر القضاء والقدر. و واضح أن مثل هذه القضايا والارتباطات التي تجعل العالم جهازاً واحداً حيّاً له إرادة وشعور لا يمكن توجيهها وتفسيرها إلاّ على أساس النظرة الإلٰهية للعالم، حيث تجعل جزءاً من **الروابط العلية والمعلولية**. أما مع اسلوب التفكير المادي فإنه لا يقبل التوجيه مطلقاً.

فالعالم ــ من وجهة نظر الالٰهين ــ يسمع ويبصر: يسمع نداء الأحياء ويرد عليها. ولذا كان الدعاء أحد علل هذا العالم المؤثرة في مصير الانسان، يمنع وقوع الحوادث أو يوجد بعض الحوادث. وبعبارة أخرى فإن الدعاء هو أحد مظاهر القضاء والقدر التي يمكنها أن تؤثر في مصير حادثة أو تمنع قضاء وقدراً «الدعاء يرد القضاء ولو أُبرم إبراماً»[1].

«وإذا سألك عبادي عنّي فإنّي قريب أجيب دعوة الداعِ إذا دعانِ».

(البقرة: ١٨٦)

كما أن أنواع الصدقات والإحسان هي من العوامل والمظاهر للقضاء والقدر، والتي تؤثر في المصير عبر المسارات المعنوية.

وبشكل عام فإن الذنب والطاعة، والتوبة والعصيان، والعدل والظلم، والإحسان والإساءة، والدعاء واللعنة وأمثالها، من الأمور المؤثرة في مصير الانسان من حيث العمر والسلامة والرزق. يقول الإمام الصادق(ع):

«من يموت بالذنوب أكثر ممن يموت بالآجال، ومن يعيش بالإحسان أكثر

---

(١)سفينة البحار/مادة دعا.

ممن يعيش بالأعمار»[1].

ومقصود الحديث أن الذنوب تغير الأجل، وأن أنماط الاحسان تزيد العمر. بمعنى أنه رغم كون الأجل والعمر قد عينا بالقضاء والقدر فإن هذه الأمور يمكنها أن تغير القضاء والقدر. وكما قلنا فإن هذا التغيير نفسه هو بحكم القضاء والقدر.

ونحن هنا لانستطيع دراسة كيفية تأثير الأمور المعنوية في المجالات المادية، وتوضيح الأساليب العلية والمعلولية لهذا الموضوع. فإن هنا آراءً فلسفية دقيقة تنسجم تماماً مع التعبيرات الدينية كما أنّا لسنا في مقام بيان شرائط تأثير العلل المعنوية، بمعنى أن الدعاء مثلاً أو الصدقات أو الظلم أو غمط حقوق الآخرين، تحت أي ظرف يمكنها أن تولد ردود فعل معينة.. ويمكن أن يكون توضيح هذا الامر مع ملاحظة القضايا والمشاهدات التجريبية لأفراد الانسان سبباً لتأليف كتاب ضخم.

وإنما نقصد فقط أن نذكّر بنقطة مهمة هي أنه لاينبغي توهم انحصار سلسلة العلل والمعلولات في العالم بالأمور المادية وذلك عبر الامثلة التي ذكرناها سابقاً من عالم المادة.

عندما يحل القضاء

يلوح في الأخبار عن الرسول الأكرم(ص) والأئمة الأطهار(ع) أمرٌ هو: أن القضاء والقدر عند ما يحلان تسقط الأسباب والعلل وخصوصاً العقل وقوة التدبير لدى الإنسان، عن التأثير. كما أن هذا الموضوع معروف في الأدب العربي والفارسي.

وقد ذكر كتاب (الجامع الصغير) بعض الأحاديث في هذا المعنى عن الرسول(ص) ومنها:

«إن الله إذا أراد إمضاء أمر نزع عقول الرجال حتى يمضي أمره، فاذا أمضاه ردَّ إليهم عقولهم و وقعت الندامة».

كما انه جاء في كتاب (تحف العقول) ص ٤٤٢ عن الإمام الرضا(ع)

---

(١) بحارالانوار / الطبعة الجديدة / ج ٥ / ص ١٤٠.

قوله: «**إذا أراد الله أمراً سلب العباد عقولهم فأنفذ أمره وتمت إرادته فإذا نفذ أمره ردّ الى كل ذي عقل عقله فيقول: كيف ذا؟ ومن أين ذا؟**».

وللشاعر الفارسي «الحكيم المولوي» شعرٌ لطيف في هذا المجال يقول فيه ماترجمته:

إن حلّ أمرُ القضافالفهمُ تيَّاه
وليس يعلم سر الأمر إلاّه

تعمى العيون فلاعين بمبصرة
ويخلط العقل أدناه بأعلاه

* * *

ولـذا قـال علي في الخبر
أن إذاجاء القضا(يعمى) البصر

فإذا ماقضي الأمر انفجر
نادماً: ماذا... وهل يغني الضجر؟

* * *

سوف لايبدو سوى قشر رقيق
سوف لايبدو عدوٌ من صديق

والطبيب الحق معتوهٌ صفيق
والدواء الحقُّ لايدري الطريق

والإشكال الذي يبدو هنا هو أن هذه النصوص تؤكد على كون القضاء والقدر ناقضاً ومبطلاً لقانون **العلية العامة**، وتجعله عاملاً في قبال سائر العوامل في العالم ــ إلا أنه أقوى منها ــ وهذا الأمر ينافي مامرَّ ذكره وما أيدته الروايات من أن القضاء والقدر لايوجب شيئاً إلاّ من خلال مجرى العلل والأسباب. فقد جاء في الخبر «**أبى الله أن يجري الأمور إلاّ بأسبابها**» أو «**أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بأسباب فجعل لكل شيء سبباً ولكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح علماً، وجعل لكل علم باباً ناطقاً**»[1].

والإشكال الآخر في مثل هذه الروايات ان ما جاء فيها يتنافى مع عمومية

---

(١) مجمع البحرين مادة سبب.

القضاء والقدر، مع أنه ليس هناك شيء خارج عن القضاء والقدر ــ وذلك ما أكده القرآن بصراحة. فإذا كان كل شيء بيد القضاء والقدر الإلٰهي ولم تكن هناك لحظة ليس فيها قضاء وقدر فما معنى **«إذا حل القضاء»**؟ فبالاضافة الى كون ما جاء في تلك الروايات وفي الأدب منافيا لمبدأ العلية العامة نجده منافيا لمبدأ عموم القضاء والقدر أيضاً... حيث تعني أن القضاء والقدر الإلٰهي يتدخل في بعض الأحايين فقط وإذا تدخل توقف كل شيء، تطير العقول، وتعمى الأبصار، وتسقط الأدوية عن التأثير!

فماذا نقول هنا؟ فهل أن هذه الأخبار لا تنسجم مع الروح الإسلامية وموضوعة من قبل الجبريين أم أن لها تفسيراً صحيحاً؟

أعتقد أن هذه الروايات تنظر الى موضوع صحيح لا ينافي عمومية مبدأ العلية ولا عمومية القضاء والقدر.

فهي تلاحظ النظام الكلي للعالم ومجموع العلل والأسباب الأعم من المادية والمعنوية. إذ تنظر الى الموارد التي تتغلب فيها العلل والأسباب المعنوية على العلل المادية.

لقد قلنا في ماسبق أن العلل لا تنحصر في المجال المادي، إذ ان النظام الأكمل مكون من مجموع العلل والأسباب الظاهرة والخفية. وكما أن العلل المادية المحسوسة يؤثر بعضها في بعض ويشل بعضها البعض الآخر عن التأثير فإنه في بعض الموارد تكف العلل المادية عن العمل بتأثير العوامل المعنوية، وإن من لا يرىٰ أمامه إلاّ العلل المادية المحسوسة يتصورأن السبب منحصر بها، غافلاً عن أن هناك آلاف العلل والأسباب الأخرى التي من الممكن أن تؤثر في حكم القضاء والقدر والتي ما ان تتدخل حتى تكفَّ العلل المادية عن التأثير. وقد جاء هذا المعنى في القرآن ببيان أبلغ وأركز مما جاء في الأحاديث حيث قال تعالى معبراً عن لحظات معركة بدر:

«وإذ يُريكُمُوهم إذِ التقيتم في أعينكم قليلاً، ويقلّلكم في أعينهم ليقضيَ الله أمراً كان مفعولاً وإلى الله ترجع الأمور».

(الأنفال: ٤٤)

وهذا يعني ذكراً لمورد من موارد تقدم العلل المعنوية على العلل المادية فعندما تستحق أمة ما النصر والتأييد الإلٰهيين إثر سيرها في طريق الحق والعدل،

وتستحق أمة اخرى الخذلان والفناء فإن النظام المتقن الكامل للعالم يقف الى صف الأمة الاولى مع قلة عددها وعُددها المادية، ويحكم على الأمة الأخرى مع مالديها من وسائل وأسباب مادية بالفناء والزوال.

ويقول القرآن الكريم أيضاً:

«ومن يتوكَّل على الله فهوحسبه. إنَّ الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيءٍ قدراً».

(الطلاق: ٣)

فقد صرحت الآية في قولها **«قد جعل الله لكل شيءٍ قدراً»** بالنظام الكوني، وأنه لايحدث شيء في هذا العالم بلاسبب ولا هدف، وأن كل شيء موضوع في مرتبته ومجاله الخاص، ومعنى ذلك التأكيد على نظام الأسباب والمسببات، والتأكيد في الوقت نفسه على أن الله بالغ أمره، بمعنى أنه متى ما تدخلت العوامل والروابط المعنوية والتأييدات الغيبية؛ حدث أمرٌ آخر، وشلت الأسباب الظاهرية عن النشاط والفعالية.

اختلاف المدرستين

سبق أن قلنا إن الماديين والمخالفين للدين (وكذلك بعض المسيحيين المخالفين للاسلام) قد انتقدوا الإسلام متخذين وجود فكرة القضاء والقدر فيه ذريعة للهجوم. وان لازم الاعتقاد بالقضاء والقدر أن يجد الانسان نفسه مكبّلاً مجبوراً فينسى دوره في إيجاد الحياة الأفضل للمجتمع وتكوينها وبنائها، ويقضي عمره منتظراً القضاء المحتم.

وقلنا أيضاً إن هذا الغلط ناشئ عن الخلط بين الاعتقاد بالقضاء والقدر والاعتقاد بالجبر، وعدم التفريق بينهما. فان الجبرية تعني فقدان الإرادة والاختيار، وأن الانسان ليس هو الفاعل الحقيقي لأفعاله، وأن الصفات والروحيات التي يملكها لا تأثير لها في مصيره. فهو لايردد كالببغاوات مايقال له من خلف الستار فحسب، بل ان الفاعل الحقيقي لترديده ليس هو في الواقع أيضاً. في حين أنه طبقاً للاعتقاد بالقضاء والقدر لا توجب الإرادة الإلٰهية والعلم الإلٰهي شيئاً إلاّ عن طريق مجرى علله وأسبابه، ومن المحال أن تتعلق الإرادة الإلٰهية بشيء من غير مجرى علله وأسبابه لأن ذلك مناف لوحدة الله وبساطته وعلو ذاته المقدسة. وعليه

فان العلم والإرادة الإلٰهية تتعلقان بأفعال الانسان وأعماله،وسعادته وشقائه أيضاً، من خصوص طريق العلل والأسباب المربوطة بذلك، وإن القضاء والقدر الإلٰهي هو الذي جعل الانسان مطلق اليدين، مختاراً، حراً مؤثراً في مصيره. ولأن الأمر كذلك فليس هناك فرق بين المدرسة الإلٰهية والمدرسة المادية. فان كان الحدوث الحتمي الضروري لأيِّ حادثة ــ ومن الحوادث أفعال الانسان ــ عن طريق عللها وأسبابها مستلزماً للجبر وغل يدي الانسان فإن هذا الاشكال يرد على المدرستين معاً. وإن لم يكن مستلزماً للجبر (كما هو الواقع) فإنه لافرق بينهما من هذه الجهة أيضاً. إذن فإشكال الماديين وكل أولئك المؤمنين بمبدأ العلية على الاعتقاد الاسلامي بالقضاء والقدر؛ في غير محله، إنه ناشئ عن الجهل بالحقيقة وعدم المعرفة الكافية.

أما الآن فنضيف إلى ماسبق انه يوجد بين المدرستين فرق مهم مؤثر جداً من حيث الآثار التربوية والاجتماعية. وبموجب هذا الفرق يكون الاعتقاد بالقضاء والقدر من وجهة النظر الإلٰهية عاملاً مؤثراً خارقاً في إيجاد الأمل والنشاط والفعالية وضمان النتيجة من السعي والعمل خلافاً للنظرة المادية الفاقدة لهذه الخصيصة، وهذا التفاوت الأساس ينشأ مما قلناه في الفصل السابق من وجود العوامل المعنوية.

فإن العوامل المؤثرة في عمل الكون والتي تشكل كلها عللاً وأسباباً له ومظاهر للقضاء والقدر ليست منحصرة بالأمور المادية، بل إن هناك مجموعة من الأمور المعنوية التي هي من جملة العوامل المؤثرة في العالم، والتي تؤثر حتماً في تغيير المصير.

فمثلاً يقال إن للدفاع عن الحق والعدالة حساباً آخر يتجاوز الحسابات المادية المحسوسة، وإن العالم مبني على أساس الحق والعدل، وإنه يقف إلى صف من يدافعون عن الحق والعدل ولا يضيع أجرهم.

«إن تنصروا الله ينصركم ويثبِّت أقدامكم». (محمد: ٧)

«إنَّ الله يدافع عن الذين آمنوا إنَّ الله لايحبُّ كلَّ خوّانٍ كفور». (الحج: ٣٨)

« ولينصرنَّ الله من ينصره إنَّ الله لقوي عزيز». (الحج: ٤٠)

وان أحد الامور التي يحسب لها حسابها هو (التوكل) والاعتماد على الله بمعنى أن الإنسان في سيره في طريق الحق يجب أن لايدع أيَّ مجال للخور والتزلزل والكسل لينفذ الى عزيمته سواء من الجانب السلبي أو من الجانب الإيجابي، وأن يطمئن إلى أنه إن استمر في سيره مستهدفاً الهدف الحق المرضي من قبل الله لا المنافع الشخصية، و وجه كل نشاطه للقيام بواجباته لالخدمة ذاته، وأو كل كل أُموره الى الله؛ فإن الله سيحميه وينصره ويوصله الى هدفه.

كل هذه وأمثالها لها حساب خاص لايمكن تصوُّره إلاّ من وجهة النظر الإلٰهية حيث تعتبر من العوامل المؤثرة ومظاهر القضاء والقدر.

وعليه: فإن الاعتقاد الراسخ الصحيح بالقضاء والقدر الإلٰهي يدفع الانسان المؤمن لأن يرسّخ أقدامه على الطريق، ويبذل قصارى نشاطه، ويطمئن للنتيجة المرجوة. ذلك أنه من وجهة النظر المادية ليس هناك للسنن التشريعية أي القوانين الجيدة التي يجب على الانسان العمل بها، تقويم خاص من بين السنن الكونية. فالحق والباطل، والصحيح وغير الصحيح، والعدالة والظلم لها حساب من نمط واحد، وان العالم حيادي الموقف بالنسبة لفعل هذا أو ذاك ، في حين أنه ليس حيادياً بالنسبة لهذه الامور —من الوجهة الإلٰهية— إنه يقف الى صف أنصار الحق والعدل.

وإن المعتقد بالتقدير الإلٰهي معتقد أيضاً بالحكمة والرحمة والعدالة الإلٰهية، ويعتقد أنه لوعمل الانسان على تحصيل الرضا الإلٰهي أي سعى لاتباع السنة التشريعية الإلٰهية فإنه سيظل محفوظاً من الانحراف في ظل تلك الأمور. ومثل هذا الاعتقاد بالتقدير والتدبير الإلٰهي ينتج التوكل والاعتماد على الله، وينفي الخوف من الموت، والفناء والفقر والعوز، ويسدُّ أكبر نقطة ضعف في الانسان وهي الخوف من الفناء أو الوجود المبتلى بالشقاء.

إن العقيدة بوجود مثل هذه الحسابات في العالم هي التي ربَّت المسلمين في صدرالاسلام على الفعالية والنشاط، وغرست فيهم الشجاعة والتضحية التي لانظير لها في العالم. يقول القرآن الكريم في وصفهم: «**الذين قال لهم الناس إنّ الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايماناً، وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل * فانقلبوا بنعمةٍ من الله وفضلٍ لم يمسسهم سوء وآتبعوا رضوان الله والله ذوفضلٍ عظيم**».

(آل عمران: ١٧٣—١٧٤)

وبهذا الذي ذكرناه تتضح المزايا السامية للاعتقاد بالقضاء والقدر الإلٰهي طبق تعليمات القرآن الكريم والتي بها يمتاز على اعتقاد الماديين بالقضاء والقدر الذي هو طبق نظام العلية والمعلولية المادية.

فإن المادي مهما كان مؤمناً بمذهبه واسلوبه لايتجاوز في اعتقاده الايمان بأنه سوف يحصل على النتيجة بالمقدار الذي يسعى به في مجال تحقيق أهدافه المذهبية. أمّا المسلم المؤمن بالقضاء والقدر الإلٰهي فإنه يعتقد أن العالم قد أبدع على شكل بحيث لوان المسلم سار في سبيل العقيدة والايمان، وضحّى وجاهد بكل ما يستطيع، فإن نظام العالم **العلي والمعلولي** سوف يقف إلى جانبه ويحميه بقوة تعادل آلاف أضعاف قوته.

وإذا نظرنا بالمنظار المادي وجدنا أن المادي يرى أن على نصير الحق والعدالة أن يبذل نفس النشاط والفعالية ويمتلك نفس الأمل الذي يمتلكه نصير الظلم والباطل لأنه يعتقد أن الجريان العام للعالم لايختلف تجاه الاثنين؛ في حين أن هناك اختلافاً كبيراً في موقفي العالم تجاه الشخصين من وجهة النظر الإلٰهية.

منطق القرآن الخاص

تحدثنا سابقاً عن مبدأ الحديث والحوار في مسألة الجبر والقدَر من قبل المتكلمين الإسلاميين وأنها كانت أقدم مسألة كلامية حيث بدأ الحديث حولها رسمياً عند منتصف القرن الهجري الأول. إلا أنهم لم يستطيعوا أن يدركوا عمق أبعادها فانحرفوا في مجالها عن الصواب إذ انقسموا إلى فريقين: أنصار الجبر وأنصار القدر. فأنصار الجبر كانوا يرون كل شيء بتقدير إلٰهي فقد جعلوا الانسان مجبراً، أمّا أنصار القدر فإنهم لما رأوا الانسان مختاراً حراً فقد ظنوا أن ليس هناك ماهو مقدّر. وذلك يعني ان علماء الكلام كانوا متفقين على ان التقدير يساوي الجبر، وان الحرية الانسانية تعني نفي القدر.

ولم يستطع الاعتقاد بالقدر والحرية معاً ــ رغم انه كان مقبولاً لدى المسلمين بكل صفاء وسذاجة في الصدر الأول ــ أن يقع موقع القبول من الناس بعد ان اتخذ له اطاراً كلامياً ولوناً فلسفياً. وهكذا لم تستطع القرون الأربعة عشر أن تنظر للأمر إلاّ بوصفه مشكلة عويصة لايمكن التسليم بها.

والقرآن الكريم وكذلك الروايات الكثيرة التي لا تقبل الانكار الواردة في

هذا المجال عن النبي(ص) أو الأئمة من أهل البيت(ع) كلها تعلن بكل صراحة أن كل شيء بقضاء وقدر إلٰهي، وأن الانسان عامل مؤثر في مصيره ومسؤول عن أعماله وأفعاله.. وقد ذكرنا فيما مضى نماذج من الآيات الدالة على الأمرين معاً ولا داعى للتكرار.

وهنا ينبري كل من المتنازعين لتأويل وتوجيه بعض آيات القرآن المجيد. فأنصار الجبر يؤولون الآيات المشعرة بحرية الانسان ومسؤوليته، في حين يؤول انصار الحرية والاختيار الانساني الآيات المشعرة بالتقدير الإلٰهي العام.

وبديهي انه بعد أن حلت المشكلة واتضح لنا ان لا ملازمة بين عمومية التقدير وكون الانسان مجبراً. وكذلك بين الاختيار الانساني ونفي التقدير فان التناقض يحل بشكل طبيعي ولا يبقى أيُّ تعارض أوحاجة إلى التأويل والتوجيه. فمثلاً ماجاء في القرآن الكريم من نسبة؛ الهداية والاضلال والعزة والقدرة، والرزق والسلامة، وحتى الحسنات والسيئات إلى المشيئة الإلٰهية والتقدير الإلٰهي حيث يقول القرآن الكريم:

«فيضل من يشاء ويهدي من يشاء».

(ابراهيم: ٤)

أو **«قل اللّهم مالك الملك، تؤتي الملك من تشاء، وتنزع الملك ممَّن تشاء وتعزُّ من تشاء وتذلُّ من تشاء بيدك الخير إنَّك على كلِّ شيءٍ قدير»**.

(آل عمران: ٢٦)

«إن الله هو الرزّاق ذوالقوة المتين».

(الذاريات: ٥٨)

«وفي السماء رزقكم وما توعدون».

(الذاريات: ٢٢)

أو على لسان ابراهيم(ع).

«والذي هويطعمني ويسقينِ، وإذا مرضت فهويشفينِ، والذي يميتني ثم يحيين».

(الشعراء: ٧٩ــ ٨١)

أو حول الحسنات والسيئات:

«قل كلٌّ من عند الله». (النساء: ٧٨)

كل هذه الآيات والنسب لا تستلزم نفي تدخل العلل والأسباب الطبيعية:

وعليه: فبين هذه الآيات والآيات التي تؤيد دور الانسان في الهداية والضلال، أو العزة والقدرة، أو الرزق والسلامة، أو الحسنات والسيئات لايوجد أي تناف أو تكاذب مطلقاً.

وتلك من مثل الآية الكريمة القائلة:

«فأمّا ثمود فهديناهم فاستحبوا العمىٰ على الهُدىٰ» (فصلت: ١٧)

أو تلك التي تقول بعد ذكر عاقبة الفراعنة وأتباعهم المشؤومة الذليلة، وسقوطهم من أوج العزة إلى حضيض الذلة:

«ذلك بأن الله لم يك مغيّراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم».

(الانفال: ٥٣)

أو تلك الآية الشريفة التي تتحدث عن عقيدة الجبريين المشركين فتقول:

«وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله، قالوا أنطعم من لويشاء الله أطعمه»

(يس: ٤٧)

أو الآية التي تقول:

«ظهر الفساد في البرِّ والبحر بما كسبت أيدي الناس» (الروم: ٤١)

و واقع الأمر ـــ كما اشرنا اليه من قبل ـــ هو أن القضاء والقدر والمشيئة الإلٰهية والعلم الإلٰهي والعناية الربانية علة في طول العلل الطبيعية لا في عرضها. فإن كل النظام اللانهائي للعلل والأسباب مبني على الارادة والمشيئة والقضاء والقدر الإلهي ومنبعث منها، وان تأثير هذه العلل والأسباب **وعليتها** هو بنفسه ـــ بنظر معين ـــ عين تأثير القضاء والقدر وعليته.

ومن هنا فانه **من الباطل حقاً** أن يقال: ما الشيء الذي هو من فعل الله وما الشيء الذي هو ليس من فعله؟ **ومن الخطأ** أن يقال للشيء إنه ليس من فعل المخلوق بعد أن نسب إلى الله، **أويقال:** إن هذا الشيء من فعل المخلوقات ـــ بعد أن نسب إليها ـــ وليس من فعل الله. إن تقسيم العمل بين الخالق والمخلوق أمر باطل[1].

---

(١) من المستحسن مراجعة مقال «القرآن ومسألة من الحياة» للمؤلف في النشرة الفصلية «مكتب تشيع» الصادرة في قم ـــ ايران.

وان كل شيء هو فعل الله في نفس الوقت الذي هو فعل الفاعل والسبب القريب له.

جاء في تحف العقول ص ٣٤٥ طبع بيروت ضمن حديث طويل عن الامام الهادي(ع) وكأنه رسالة كتبها الامام(ع) في موضوع الجبر والتفويض والعدل الى جماعة من الشيعة[١] أن رجلاً اسمه عباية سأل الامام أمير المؤمنين صلوات الله عليه عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل؟ وهل إن الانسان يملك الاستطاعة والقدرة على أعماله؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يتدخل الله في عمل يعمله الانسان بقدرته واستطاعته؟ فسأله الامام أمير المؤمنين(ع): إنك سألت عن الاستطاعة فهل تملكها من دون الله أو مع الله؟

فسكت عباية فقال له أمير المؤمنين(ع):

«قل يا عباية.قال: وما أقول؟ قال(ع) إن قلت: إنك تملكها مع الله قتلتك. وإن قلت: تملكها دون الله قتلتك.

قال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟

قال(ع): تقول إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن يملّكها إياك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملّكك والقادر على ما عليه أقدرك».

وإنما قال(ع): «ان قلت انك تملكها مع الله قتلتك» فلأن هذا القول يجعل مالك الاستطاعة شريكاً لله وكفؤاً له وهذا كفر، وكذلك قول من يقول إنه يملك الاستطاعة من دون الله لأنه يرى نفسه مستقلاً عن الله. وهذا كفر أيضاً لأن الاستقلال في أيّ شأن من الشؤون مستلزم للاستقلال في الذات، ومنافٍ للإمكان الذاتي، ومستلزم للوجوب الذاتي.

وخلاصة ما يتضمنه الحديث هي أن كل اثر ينسب فيه إلى مؤثره ينسب في الوقت نفسه إلى الله ويستند إليه، فإذا نسبناه الى الفاعل والمؤثر العادي الطبيعي فقد نسبناه إلى فاعله غير القائم بالذات، وإن نسبناه الى الله فقد نسبناه إلى الفاعل القائم بالذات.

---

(١) وقد نقل الطبرسي في الاحتجاج هذا الحديث وذكر ان الامام كتب هذه الرسالة في جواب أهل الاهواز.

فالله تعالى يمنح الموجودات خاصية التأثير وإمكانه، ولكن العطاء والتمليك الإلٰهي يختلف عن العطاء والتمليك والهبة الإنسانية. فهذا التمليك والإعطاء الإنساني يستلزم خروج ذلك الشيء عن ملك المملك والواهب، وما لم يخرج عن ملكه فإنه لن يدخل في ملك الآخر. أما التمليك والإعطاء الالٰهي فإنه لايتنافى أبداً مع بقاء الملكية الإلٰهية، بل هو شأن من شؤون الملكية الإلٰهية ومظهر من مظاهرها.

ان الله يمنح الأشياء كلها التأثير والأثر ويملكها، ولكنه في الوقت نفسه هو المالك بالاستقلال لكل التأثيرات والآثار.

وقد وردت أخبار كثيرة بهذا المضمون أوما يقرب منه بحيث لانستطيع هنا التعرض لها وشرحها كلها في هذه الرسالة.

المستوى الرفيع

إن الذي يدعو المحقق الخبير بمسائل التوحيد لأن يقف موقف الاعجاب الشديد هو المنطق الخاص بالقرآن وبعده الروايات المأثورة عن الرسول الأكرم(ص) والإمام علي(ع) وسائر الأئمة الأطهار. في مجال التوحيد والمعرفة الإلٰهية.

إنه منطق لايمكن أن يقارن بمنطق ذلك العصر بل لايمكن ان يقارن بمنطق العصور التالية لذلك العصر حيث راج فيها علم الكلام والفلسفة والمنطق. كلا فإنه اسمى من كل ذلك بكثير جداً... وما جاء في مسألة المصير والقضاء والقدر والجبر والاختيار نموذج من هذا المنطق.

وهذا بنفسه يثبت ان القرآن الكريم ينبع من منبع ومنشأ آخر فوق هذه المناشئ المادية. وان الذى اجري القرآن الكريم على لسانه كان يشاهد الحقائق التوحيدية برؤية أخرى، وان معرفة أهل بيت النبي صلوات الله وسلامه عليه وعليهم بمنطق القرآن وعلومه تختلف تماماً عن معرفة الآخرين.

ففي الأصعدة التي يتحير فيها المستوى البشري العادي للفكر نظراً لعمق تلك الأصعدة نفسها، نجد أولئك العظماء يكشفون عن الحقائق بأمتن بيان وأحكمه. ولا عجب إذا شوهد الكبار حتى المتكلمون الشيعة عاجزين عن الهضم الصحيح لهذه المسائل كي لايصابوا بشيء من الانحراف.

وعندما يراجع الانسان كلمات كبار العلماء مثل الشيخ المفيد والسيد المرتضى، والعلامة الحلي والمجلسي وأمثالهم ويعرف كلماتهم في هذه المجالات في الكتب الكلامية أوفي شرح الأحاديث. يتنبّه لوقوع هؤلاء العظماء تحت تأثير آراء المعتزلة والأشاعرة إلى حدٍ ما. فكان نمط تفكيرهم يقرب من النمط الفكري للمعتزلة أو الاشاعرة، واضطرّوا إلى حد كبير إلى تأويل الآيات والأخبار في مثل هذه المسائل.

ومن الواضح أن هذا لايعتبر نقصاً في هؤلاء الكبار، وأيُّ شخص غيرهم يعيش في ظروفهم لم يكن يمكنه أن يتخلص ممالم يتخلصوا منه. ان هذا المنطق لم يتجلَّ في شرق الأرض وغربها إلاّ في القرآن الكريم وأبنائه والمتربين علي يديه وهم أولياء الدين. أمّا الآخرون فقد ساروا يطوون الطريق تدريجاً وخطوة خطوة، وبعد الملاحظة الصحيحة لمثل هذه المسائل والتعمق والتفكير الكثير فيها والاستهداء بالقرآن المجيد وكلمات الرسول الأكرم(ص) وائمة الدين وخصوصاً الامام علي(ع) استطاعوا الوصول إلى الواقع.

وها نحن نشاهد أن بعض المفكرين الذين عاشوا في عصرنا الحاضر رغم انهم من حيث نمط تفكيرهم وتحليلهم الاجتماعي قد أظهروا مقدرة خاصة، لكنهم عندما يصلون إلى مثل هذه المسائل يبتلون بنفس الدوار الذي أصيب به المتكلمون من قبل. وكنموذج لذلك يمكننا أن نذكر أحمد امين صاحب كتب (فجرالاسلام) و (ضحى الاسلام) و (ظهرالاسلام) و (يوم الاسلام). فقد أبدى أحمد أمين في مطالعاته وتحليلاته الاجتماعية براعة إلى حدّ كبير ولكنه بداعاجزاً في مثل هذه المسائل إلى الحد الذي بدا فيه المتكلمون عاجزين، فانه في آخر كتاب فجرالاسلام يكتب فصلاً بعنوان (الجبر والقدر) ولكن ما يظهر لنا بعد مطالعته هو أن الاعتقاد بالقدر ــ في نظره ــ مساوٍ للاعتقاد بالجبر. انه لايصدق ان اخبار القدر صحيحة تماماً كما لم يستطع أن يصدّق ان (نهج البلاغة) هو من كلمات الامام علي(ع). ولربما كان ــ من هذه الجهة ــ معذوراً لأن معلوماته لا تسمح له بأن يقبل ذلك. فإنه يجب أن لاننكر أن العالم الذي لايملك رأسمال علمياً سوى العلوم الاجتماعية سواء كان اوروبياً أو مصرياً أو إيرانياً لايمكنه مطلقاً أن يبدي رأيه في أيِّ مجال من مجالات تاريخ المعارف الاسلامية.

وهؤلاء المؤرخون والمستشرقون الاوربيون نجدهم ــ متى شاءوا إعطاء

آرائهم في هذه المسألة ــ يصورون الإسلام إما كمذهب جبري أو يدَّعون أنَّ الاعتقاد بالقضاء والقدر ليس مما يدعو اليه القرآن ولم يكن في صدرالاسلام، وإنما ابتدعه المتكلمون بعد ذلك فمثلاً جاء في تاريخ (آلبرماليه الجزء الثالث، الفصل السادس، صفحة ٩٩) ــضمن إبداء رأيه في اصول الدين الاسلامي ــ ان «الأصل الأصيل للدين الاسلامي هو: الله واحد، محمد رسول الله... وقد أوجد العلماء والمتكلمون الاسلاميون بعد ذلك الاعتقاد بأن الله عيَّن مصير كل أحد مسبقاً، وأن مشيئتهلا تتغير ولا تتبدل. وهذا هو المسلك الجبري»!!!.

ويقول غوستاف لوبون باسلوب المدافع عن القرآن: إن ما جاء في القرآن ــفي هذا المجال ــ لايتجاوز ماجاء في سائر الكتب المقدسة. ثم يذكر بعض الآيات القرآنية وبعد مجموعة من البحوث يقول: «أما الاعتقاد بالقدر الذي جعلوا الاسلام ملزماً به في هذا المجال فإن هذا الالزام أيضاً مثل سائر الالزامات التي ليس لها أساس ومبرِّر.

وقد عرضنا على القراء قبل هذا آيات في موضوع القضاء والقدر وليست تلك الآيات تعطي أكثر مما تعطيه الآيات الواردة بهذا الصدد في كتابنا المقدس. إن جميع الحكماء والمتكلمين (المسيحيين) وخصوصاً لوثر يقولون بأن جميع الحوادث والوقائع في العالم كماهي فيه، مقدَّرة ولا تقبل أيَّ تبديل أو تغيير. ولوثر نفسه وهو مصلح الدين المسيحي يكتب «إن الشواهد المتوفرة بين أيدينا من الكتاب المقدس ــفي هذا الكتاب ــ منافية ومخالفة تماماً لمسألة الاختيار، وهذه الشواهد والقرائن موجودة في كثير من موارد الكتاب. بل إن كل الكتب مملوءة بماهو من قبيل هذه الامارات»[1].

ثم يشير إلى الاعتقاد بالتقدير بين قدماء الروم واليونان وينتهي بعد ذلك إلى القول بـ (أنه عُلم ان الاسلام اذن لم يهتم بمسألة القدر أكثر من سائر الأديان وحتى أنه لم يهتم بها الاهتمام الذي أسبغه عليها العلماء المعاصرون تبعاً لأقوال لابلاس وليب نيتس».

وهكذا نجد غوستاف لوبون يقبل ان الاعتقاد بالقدر يستلزم الجبر والنفي ولكنه يقول ان هذا الاعتقاد موجود في كل الأديان وكثير من المدارس الفلسفية

---

(١)حضارة الاسلام والعرب: ص ١٤١ و ١٤٩.

ولا يختص بالقرآن.

أما ويل ديورانت في (تاريخ التمدن) فإنه بعد أن ينقل مضمون آيات من القرآن الكريم في مجال شمول العلم والمشيئة الإلٰهية وعمومها، ويشير للحديث المعروف في صحيح البخاري يقول: «وهذا الايمان بالقضاء والقدر جعل الجبرية من المظاهر الواضحة في التفكير الاسلامي»[1]

ويحسن هنا أيضاً أن نستمع لكلامٍ للسيد دومينيك سوردل فقد ذكر في كتاب باسم (الاسلام) صدر ضمن مجموعة «ماذا أعلم؟» وترجم للفارسية انه «... منذ صدرالاسلام الاول تصور المسلمون أنهم وجدوا في القرآن تناقضات حتى ان الرسول ــ طبقاً للحديث المتوفر بين أيدينا قال في مجال الاجابة: «**آمنوا بما آلمكم**» وعند مالم يشأ المسلمون ــ بعد ذلك ــ ان يؤمنوا إيماناً سطحياً ــ فقد سعى بعضهم لأن يفسر بعض العبارات والكلمات في القرآن. ومن هنا فقد وجد علم التفسير. وكان أول سؤال طرح في انظار المسلمين هو: إن كان الانسان لايستطيع أن يقوم بأيِّ شيءٍ مقابل أمر الله ومع ذلك فإن الله يجازيه على أعماله الحسنة والسيئة.. فهل القدرة الإلٰهية مناقضة للمسؤولية الانسانية؟

إن القرآن الكريم لايجيب عن هذا السؤال. والواقع أن قدرة الله الكاملة ــ كما تبدو في القرآن كله ــ لا تبقي أيَّ مجال للحرية الإنسانية. وبهذا السبيل لايبقى أي إحساس بالمسؤولية الانسانية مقابل التسليم لأمر الله».

وكتاب سوردل هذا مليء بهذه التحقيقات العالية!!

وقد علم مما سبق أن مسألة القضاء والقدر قد ذكرت في القرآن الكريم مراراً، وأنها ليست من مخترعات المتكلمين. بالاضافة الى أن الاعتقاد بالقضاء والقدر الشامل ــ كما بينه القرآن ــ يختلف تماماً عن المسلك الجبري.

ونحن إذ نجد المستشرقين الاوربيين يثنون على المعتزلة لأنهم أنكروا القضاء والقدر فلأنهم ــ أي المستشرقين ــ يرون أن الاعتقاد بالقضاء هو نفس الاعتقاد بالجبر!!

ولاشك في أننا لوقارنا المعتزلة بالأشاعرة لرأينا أن المعتزلة كانوا يتمتعون بحرية فكرية واستقلال ذهني مناسبين. ولابد أن نعتبر خطوة المتوكل العباسي ضد

---

(١) قصة الحضارة/ج ١٣ ص ٥٥

المعتزلة وتثبيته للمبدأ الأشعري فاجعة عظمى للعالم الاسلامي[1]، ولكنا نقول إن انحراف المعتزلة واشتباههم في هذه المسألة لايقل عن خطأ الأشاعرة واشتباههم. وان كان المستشرقون قد أثنوا عليهم حيث لم يكن لهؤلاء المستشرقون عمق في المعرفة الاسلامية ولاسعة اطلاع، فقد تصوروا أن الاعتقاد بالقضاء والقدر هوعين الاعتقاد بالجبر.

يقول ادوارد براون في «التاريخ الأدبي لإيران» صفحة ٤١١: «كانت فرقة القدرية أو المعتزلة أكثر أهمية وهي تناصر فكرة حرية الارادة أو طريقة التفويض والاختيار» ويقول الدكتور اشتاينر: «أفضل وصف للمعتزلة هو أن نقول ان ظهور مثل هذه الافكار هو أشبه بالمعارضة المستمرة من قبل العقل الانساني السليم ضد الأحكام الطاغية والتعليمات الجبرية».

وقد اعتبر المعتزلة أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وقالوا ان القسمة الأزلية بعقيدة أهل السنة (الاشاعرة) هي أن الله عيَّن مسبقاًمصير كل إنسان ومسيره، وأنه يجازي على ذنوب فرضها هوعلى البشرية وليس للانسان في مقابل التقدير الإلهي قدوة وثبات وصمود.

وهكذا كان هذا النمط من الفكر المعتزلي ــ أي استلزام القضاء للجبر ــ مورداً لتأييد المستشرقين.

الجذور التاريخية

ومن البحوث المهمة التي تنبغي ملاحظتها، البحث عن منشأ ظهور هذه الأفكار والعقائد وأنواع الجدل والدوافع التي دفعت المسلمين منذ النصف الأول للقرن الأول أو النصف الثاني منه على الاكثر ليخوضوا البحث في الجبر والقدر.

لاريب في أن سبب شروع المسلمين في الخوض في هذه المباحث هي آيات القرآن الكريم وكلمات الرسول الأكرم(ص). إن مسألة المصير ومسألة الحرية والاختيار الانسانيين من المسائل التي هي بالطبع مثار لتساؤل كل أحد. ولأن هذه المسألة قد طرحت مراراً في الكتاب الإلهي عند المسلمين، وجاءت

---

(١) يراجع مقال «مبدأ الاجتهاد في الاسلام» بقلم المؤلف في النشرة السنوية لـ «مكتب تشيع» العدد ٣ ص ٣١٨ــ٣٣٢.

آيات تؤيد بكل صراحة فكرة القدر وآيات تؤيد بنفس الصراحة حرية الانسان واختياره فإن هذا مما يدعو للتفكير والبحث والحوار.

أما المستشرقون وأتباعهم وأذنابهم فيدّعون أن لهذه الافكار جذراً فكرياً آخر. فقد قلنا ان بعض المؤرخين الاوروبيين يعتقدون أن مسألة القضاء والجبر والاختيار من المسائل التي عنونت في وقت متأخر من قبل المتكلمين المسلمين في حين لم يكن هناك أي أثر لهذه المسائل في القرآن والسنة!!

إلا أن البعض الآخر المحَ الى أن فكر الأشاعرة المبني على الجبر وعدم الحرية البشرية هونفس ما أراده الإسلام وبثه في تعاليمه. إلاّ أن المعتزلة لم يرضخوا لهذه الفكرة الإسلامية مثلها مثل باقي التعاليم الإسلامية الأخرى التي لا تنسجم مع العقل والمنطق، وقد كان موضوع الحرية والاختيار البشري قد عنون لأول مرة بين المسلمين من قبل هؤلاء المعتزلة!!

على ان المعتزلة أنفسهم لم يبتدعوا هذا الفكر وإنما تنبّهوا الى هذا الفكر المبدع السامي على أثر ارتباطهم بالأمم أخرى ومعاشرتهم وخصوصاً للمسيحيين.

جاء في «التاريخ الأدبي لايران» تأليف ادوارد براون الجزء الاول صفحة ٤١٣ قوله: «يعتقد فن كرومر ان معبد الجهني قد روّج فكرة حرية الإرادة في أواخر القرن السابع (الميلادي) في دمشق وذلك بتقليد وتبعية لشخص إيراني إسمه (سنبويه).

وفي صفحة ٤١٢ يقول: «ويرى فن كرومر ان مكان تكون وتكامل معتقدات هؤلاء القوم هو دمشق وتحت نفوذ متألهي بيزانس، وخصوصاً يحيى الدمشقي ومريده ثيودور أبوقره».

ومن هنا يعلم أنَّ فن كرومر يرى أنَّ ذلك الايراني الذي يعتقد انه لقن فكرة الحرية والاختيار لمعبد الجهني، كان هوبدوره يستفيد ممّا كان يفيضه المتألهون المسيحيون الروميون!!

ولوكان الأمر كذلك للزمنا من أجل البحث في مسائل التوحيد والمعاد بل الصلاة والصوم أن نبحث عن مثل هذه الجذور التاريخية هناك . ولابدَّ أننا سنجد أن علة توجه المسلمين للبحث في التوحيد والمعاد والصلاة والصوم هي البحوث السابقة في هذه المواضيع لدى المحافل المسيحية!!

والحقيقة هي

ان المستشرقين ليست لهم صلاحية التحقيق في العقائد والأفكار الإسلامية، كما انهم لايتمتعون ـ غالباً ـ بحسن النية المطلوب. فنجدهم حينما يحاولون تحليل الأفكار والعقائد الإسلامية، وينخرطون مثلاً في بحث المسائل المرتبطة بعلم الكلام الإسلامي أو العرفان والتصوف أو الفلسفة يخرجون بخلط غريب، ونسج خرافي لمهملات تدعو إلى العجب وأحياناً إلى السخرية. وكنموذج لذلك لنطالع معاً مايلي:

في الجزء الأول من «التاريخ الأدبي لايران» لادوارد براون صفحة ٤٢٢ ينقل المؤلف عن كتاب تاريخ الإسلام لـ «دوزي» المستشرق الهولندي المعروف الرأي التالي حول المعتزلة:

«إنهم ـ أي المعتزلة ـ لما كانوا قد سلكوا مسلك التأمل والتفكير في أحكام الشرع فقد ناصروا الاسلوب العقلي الاستدلالي، ولهذا فقد كان أحد المواضيع الأساسية لديهم هو القول بحدوث القرآن وإنه مخلوق وإن كان هذا يخالف كلام النبي[1] وكانوا يقولون إن لازم قدم القرآن وأنه غير مخلوق هو القول بموجودين أزليين أبديين، وبمجرد جعل القرآن أي كلام الله في زمرة المخلوقات، فإنه لايمكننا جعله متعلقاًبذات الله لأن ذات الله لا تتغير[2].

وبهذا الاسلوب تزلزل بالتدريج أساس نزول الوحي وأعلن الكثير من المعتزلة ان كتابة نظير القرآن أو الأحسن منه ممكنة.

وعليه فقد اعترضوا على القول بأن القرآن كتاب سماوي نازل من مبدأ

---

(١) يحاول هذا المستشرق الكبير بان يلوّح إلى ان الاشاعرة قد اخذوا اعتقادهم بقدم القرآن من كلام النبي(ص) وان المعتزلة على الرغم من إيمانهم بأن النبي قال هذا المعنى رفضوه لانه لاينسجم مع العقل والمنطق. وفي صفحة ٤١٨ من نفس الكتاب يقول:

«... وكان عكس هذه العقيدة (عقيدة امكان رؤية الله) وكذلك كون القرآن قديماً، وانكار مخلوقيته، من عقائد السنة والجماعة (الاشاعرة) الذين كانوا يتبعون نص القرآن في كل الامور ويمتنعون عن التأويل الذي كان دأب أعدائهم» في حين لانجد ولو اشارة صغيرة في القرآن إلى قدمه أو عدم خلقه، وليس هناك في جملة الاحاديث المنسوبة للرسول(ص) حديث تحتمل صحته لدى المعتزلة ـ في الجملة ـ

(٢) يذكر مترجم هذا الكتاب الى الفارسية في الهامش قولاً للسيد فروزانفر هو «ان الاعتقاد بخلق القرآن لا ربط له بهذه الامور والاستنباطات الجوفاء لهذا الكاتب».

الوحي[1].

وكان اعتقاد هِم بالله انظف وأسمى من عقيدة المتشرّعين والمتمسكين بالمقبولات العامة والموازين الشرعية وأهل السنة (الاشاعرة) ذلك لأن المعتزلة لم يكونوا ليقبلوا أبداً الفكرة القائلة بأن خالق العالم يمكنه أن يظهر بصورة جسمانية، ولم يكونوا مستعدين لسماع هذا الكلام: وقد جاء في الخبر «**كما رأيت البدر التمام في معركة بدر فانك سترى ايضاً ربك يوماً ما**»[2] ولأن المتشرعين قد قبلوا هذا الكلام بحرفيته فقد شكلت هذه المسألة دائماً عقبةً كؤوداً في وجه المعتزلة ولذا فقد حاولوا تفسيره وتوضيحه وكانوا يقولون إن الانسان بعد الموت سوف يرى الله بعين الروح البصيرة أي بدليل العقل. كما أنكروا ايضاً ان الله الكريم هو خالق الكافرين.[3]

كان هذا نموذجاً أردنا عرضه هنا، ومن المناسب أن نقول إن المستشرق ادوارد براون كاتب (التاريخ الأدبي لايران) ينقل هذه التحقيقات!! عن هذا المستشرق الكبير ويتجاوزها دون أي تعليق.

---

(١) ان المعتزلة ــ كما يشهد التاريخ ــ كانوا المدافعين الاقوياء المؤمنين عن القرآن وانهم جادلوا الزنادقة وعقائد الفلاسفة، ولو كانوا ــ كما يرى دوزي ــ لايعتبرون القرآن من مبدأ الوحي فلماذا اذن يلتزمون بالدفاع المستميت عنه.

(٢) يقصد هنا الحديث الوارد في كتب الكلام والحديث بهذا المضمون: «انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» وقد تصور هذا المستشرق المعروف ان لفظة (البدر) في هذا الخبر والتي تعني القمر ليلة التمام ــ اشارة الى معركة بدر ولذا ترجم كلمة (ترون) وهي بصيغة المضارع بصيغة الماضي ليتم الانسجام في المعنى.

ولهذا الحديث تاريخ طويل، والى الحد الذي تدل عليه القرائن فإنه قد حرّف مرة على يد بعض رواة الحديث، ثم مسخ ذلك الحديث المحرف الى شكل آخر على يد علماء الكلام وقد تم له الحصول على صيغة ثالثة مضحكة على يد هذا المستشرق الكبير!! وقد نفى القرآن الكريم بكل صراحة الرؤية البصرية لله «لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير» في نفس الوقت الذي ذكر فيه القرآن مراراً حقيقة باسم (لقاء الله) وقدنفت أخبار الشيعة والسنة ايضاً بصراحة الرؤية البصرية لله، كما أنها أيدت تلك الحقيقة القرآنية الاخرى التي هي قطعاً أمر غير حسي وجسمي.

ويعتبر احد اشتباهات الاشاعرة الكبرى التي لا تقبل التجاوز مسألة الاعتقاد بالرؤية الحسية لله في القيامة فهي بالاضافة للامتناع العقلي تخالف النص الصريح في القرآن.. ولهذا الأمر قصة مفصلة طويلة لامجال لسردها هنا.

(٣) ليس هناك فردٌ واحد من المعتزلة في التاريخ يقول بأن الله ليس خالقاً للكافرين ذلك ان المعتزلة أنكروا خلق الكفر لاالكافر، إذ يقولون إن الله لم يخلق الكفر والظلم والمعصية لا أن الله ليس خالقاً للكافر والظالم والعاصي.

ونحن لاندري ماذا نطلق على هذه السفاسف من أوصاف؟ وهل نسميها جهلاً أم جناية؟ وما يبعث على الأسف أكثر فأكثر هو أن أتباعهم وأذنابهم الشرقيين أيضاً بدلاً من مراجعة الأفكار والعقائد الشرقية والإسلامية مراجعة فاحصة عميقة يعمدون إلى تكرار أقوال أساتذتهم ويجعلونها الأساس الذي يبنون عليه نظرياتهم.

بحث حديثي

قد تبدو من بين الأحاديث بعض المضامين التي تتنافى وما قلناه ولكن يجب أن لانغفل عن أن مثل هذا التنافي والتعارض حصل على أثر بعض الاشتباهات التي يقع فيها بعض رواة الحديث حين ينقلون مضامين الأحاديث. ويمكن كشف ذلك الاشتباه بمقارنة بعض الأحاديث ببعض. وقد يكون التعارض ظاهرياً يزول بمجرد التأمل والتعمق وها نحن نذكر نموذجاً لكل واحد من هذين القسمين:

١ــ جاء في صحيح البخاري الجزء ٨ الصفحة ١٥٨ عن يحيى بن يعمر عن عائشة انها سألت رسول الله(ص) عن الطاعون فأجابها(ص):

«كان عذاباً يبعثه الله على من يشاء من عباده فجعله الله رحمة للمؤمنين. ما من عبدٍ يكون في بلدٍ يكون فيه، يمكث لايخرج من البلد صابراً محتسباً يعلم أنه لايصيبه إلا ما كتب الله له إلاّ كان له مثل أجر شهيد».

وجاء في الكافي الجزء ٨ الصفحة ١٠٨ عن الحلبي عن الإمام الصادق(ع) قال: سألت أباعبدالله(ع) عن الوباء يكون في ناحية المصر فيتحوّل الرجل إلى ناحية أخرى، أو يكون في مصر فيخرج منه إلى غيره فقال:

«لا بأس، إنما نهى رسول الله(ص) عن ذلك لمكان ربيئة[1] كان بحيال العدو فوقع فيهم الوباء فهربوا منه. فقال رسول الله(ص) الفارُّ منه كالفارِّ من الزحف كراهية أن يُخلوا مراكزهم».

وحديث الامام الصادق(ع) يوضح ان مقصود النبي(ص) كان هو التأكيد على واقعة خاصة نهى فيها عن الفرار من الطاعون وذلك لئلا ينسى

---

(١) الربيئة: هي الموضع الذي يرابط فيه الجند لئلا يداهمهم العدو.

المسلمون واجباتهم تجاه العدو ــ عند انتشار الوباء ــ فيخلوا مواقعهم ويلقوا بأنفسهم في هلاك أكبر، وليس ذلك أمراً عاماً من النبي(ص) ليطبق دائماً بحيث يوجب على المسلمين في أيِّ وقت أو مكان وجد الطاعون فيه ببلدٍ، الرضوخ للواقع والبقاء انتظاراً للمصير المهلك، مع أن المسلم بنفسه مأمور بحفظ نفسه وماله من الحوادث.

إلاّ أن انتقال كلام الرسول الأكرم(ص) من يدِ راوٍ الى يدِ راوٍ آخر حوَّله شيئاً فشيئاً الى أمر عام يرى في صحيح البخاري.

ولحسن الحظ فإن الامام الصادق(ع) قد أماط اللثام عن الحقيقة، وبيَّن مقصود الرسول الأكرم واقعاً و«**أهل البيت أدرى بما في البيت**».

كما ان من الممكن أن يكون ماجاء في صحيح البخاري لغرض آخرهناك. وهو أن الرسول الأكرم(ص) أمر بأنه عندما ينتشر الطاعون أو الوباء في مدينة ما ويبتلى به ــ لا محالة ــ بعض الناس يجب على أهل تلك المدينة عدم الخروج منها ونقل العدوى الى أمكنة اخرى؛ ليحفظوا بذلك أرواح أهالي المناطق الأخرى ولأنه لم تكن آنذاك وسائل للمعالجة ولا أماكن للحجر الصحي في الحدود وبوابات المدن بحيث يفحص الافراد القادمون ثم يسمح لهم بالدخول بعد التأكد من خُلوِّهم مما يسبب العدوى، فقد كان أفضل سبيل للمنع من شيوع هذا المرض هو بقاء أهالي المدينة المصابة في محالهم وعدم نقلهم العدوى الى الأماكن الاخرى.

يحدثنا ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة الخطبة ١٣٢ ــ وهو يعرض قصة سفر عمر إلى الشام ــ من أنه بعد أن أُطلع على انتشار الطاعون في الشام صمم على عدم الدخول فاعترض عليه أبوعبيدة بن الجرّاح بأنه بهذا يفرُّ من القضاء والقدر فأجابه بأن عبدالرحمن بن عوف روى عن رسول الله(ص) حديثاً يأمر فيه الرسول(ص) بعدم خروج أهل المدينة المصابة بالطاعون وعدم دخول من هوخارجها اليها.

وعلى هذا فحديث صحيح البخاري إمّا أن يكون ناظراً الى تلك الواقعة التي ذكرها الامام الصادق(ع)، وإمّا أن ماذكره الامام الصادق كان يرتبط بواقعة لايرتبط بها هذا الحديث وإنما يرتبط بمسألة الوقايةمن العدوى ورعاية حال أهالي المدن الأخرى غير الموبوءة. وعلى أيِّ حال فما يستفاد من ظاهر حديث

عائشة ليس هو المقصود قطعاً وإن الرواة قد اشتبهوا فيه عندما نقلوا مضمونه.

٢ــ جاء في الكافي الجزء ٢ باب فضل اليقين عن الامام الصادق(ع): ان أميرالمؤمنين جلس الى حائط مائل بين الناس فقال بعضهم: لا تقعد تحت هذا الحائط فإنه معور فقال أميرالمؤمنين(ع) حرس آمرءاً أجله. فلما قام سقط الحائط. قال وكان اميرالمؤمنين يفعل هذا وأشباهه. وهذا اليقين.[1]

ويمكن أن يقال هنا ان هذا الحديث:

أولاًــ يتنافى مع ما نقلناه سابقاً عن توحيد الصدوق عن الأصبغ بن نباته قال: «إن اميرالمؤمنين(ع) عدل من حائط مائل إلى حائط آخر فقيل له: يا أميرالمؤمنين أتفرُّ من قضاء الله؟ فقال: أفرُّ من قضاء الله إلى قدر الله عزوجل»[2].

ثانياًــ يتنافى مع الحرمة الشرعية للجلوس تحت حائط مائل للسقوط فكيف يجلس علي(ع) في مكانه بدعوىٰ أن الأجل يحرسه؟.

ولكن يبدو أن من الممكن تفسير هذا الحديث بملاحظة ماقلناه سابقاً وبشكل لايتنافى مع حديث الصدوق ولا مع المبدأ الشرعي المسلَّم به المبني على وجوب حفظ النفس وحرمة الإلقاء في التهلكة.

إذ قلنا في البحث الذي عنوناه بـ (**العوامل المعنوية**) إن عوامل القضاء والقدر وروابط العلة والمعلول يجب أن لا تحصر في المجالات المادية ذات الأبعاد الثلاثة. فإن العوامل المعنوية بدورها أيضاً تشكل جزءاً مهماً من النظام العلي السببي في العالم.

وعلى هذافإنا لو لاحظنا حادثة معينة من زاوية العلل المادية والأبعاد الجسمية لتصوّرنا أننا أدركنا عللها وروابطها بتمامها. ولكنا لو نظرنا إليها بنظرة أخرى و شاهدنا الحوادث الأخرى الخفية فإنا سنعلم أن ما حسبناه علة كاملة لتلك الحادثة كان علة ناقصة لوجود امور خفية اخرى لها دخلها فيها. وقد قلنا هناك ان الصدقات والنوايا وبالتالي مختلف نشاطات الانسان التي يؤديها بشكل يرتبط بالنية والجنبات الروحية فيه، لها آثارها في مجرى العلل والأسباب في العالم. ولو كانَ لشخص ماحس يتجاوز ما عندنا من حس، ويدرك الحوادث إدراكاً

---

(١) أي من ثمرات اليقين.

(٢) توحيد الصدوق / ص ٢٩٩/ طبع النجف.

أدق مما ندركه لكانت أحكامه على الوقائع مختلفة عن نمط أحكامنا في بعض الموارد الخاصة. تماماً كما تختلف أحكامنا كموجودات ذات أبعاد ثلاثة عن أحكام الموجودات ذات البعدين والتي لايمكنها أن تدرك من الأشياء أكثر من بعدين اثنين. ومن الطبيعي ان أحكامنا قد تتجانس حيال الموضوعات ذات البعدين ولكنها تختلف حيال الموضوعات ذات الأبعاد الثلاثة دون شك. وأهل اليقين وهم أولئك الذين امتلكوا حساً آخر ونظرةً أخرىٰ فراحوا ينظرون الى العالم في امتداد وحركة أخرىٰ تختلف عمانراه نحن، هؤلاء تختلف أحكامهم في بعض الموارد الخاصة عن أحكامنا بلاريب.

فما نراه مثلاً علة للموت، قد لايراه هوعلة لذلك لإحاطته ببعض الأمور الخفية. فمن زاوية الأمور المعنوية ما المانع من أن يطلع أهل اليقين على بعض الأمور التي لها دخلها في مجال ضمان بقاء العمر، أو السلامة أو التوسعة في الرزق؟ وعلى أي حال فإن هذا الحديث قابل للتوجيه وإن لهذا الأمر بحثا طويلا.

عندما يتحول علم الله الى جهل!!

لابأس في التعرض هنا وفي خاتمة البحث إلى أشهر إشكالات الجبريين، ونقوم بتحليله لتتضح الإجابة عليه.

فقد ذكر الجبريون أدلة و شواهد كثيرة من العقل والنقل على مدّعاهم، وقد تمسك الجبريون المسلمون بآيات القضاء والقدر في القرآن الكريم، واستشهدوا أحياناً بكلمات نقلت عن الرسول الأكرم (صلى الله عليه و آله و سلّم) أو الأئمة الأطهار عليهم السلام أيضاً في هذا المجال.

والأدلة العقلية المقامة من قبل الجبريين على هذا المدّعى كثيرة ذكرنا بعضها في هوامش الجزء الثالث من **(اصول الفلسفة)** وانتقدناها.

وأشهر شبهة للجبر هي تلك التي ترتبط بمسألة القضاء والقدر بالمفهوم الإلٰهي أي بمسألة علم الله وهي:

إن الله عالم من الأزل بما وقع وما يقع. ولا تخفى على الله وعلمه الأزلي خافية.

ومن جهة أخرى فإن العلم الإلٰهي لايقبل التغيير ولا المخالفة للواقع. فلايمكن أن يتبدل إلى صورةأخرى. ذلك أن التغيير مناف لتمامية ذات واجب

الوجود وكمالها، ولا يمكن مخالفة مايعلمه من الأزل لما يقع لأنه يلزم أن لايكون علمه علماً بل جهلاً وهذا أيضاً يتنافى مع تمامية الوجود المطلق وكماله. وعليه وبحكم المقدمتين التاليتين:

أ: إن الله عالم بكل شيء.

ب : إن العلم لايقبل التغير ولا الخلاف.

لابد أن نستنتج:

أن الحوادث والكائنات يجب أن تجري بنحوٍ ينطبق مع علم الله قهراً وجبراً.

وخصوصاً إذا أضفنا إلى ذلك أن العلم الإلهي علم فعلي إيجابي أي هو علم ينبع في المعلوم من العلم، وليس علماً إنفعالياً يستمد العلم فيه وجوده من وجود المعلوم، نظير علم الإنسان بحوادث العالم.

وعلى هذا لوكان الأمر في العلم الأزلي أن الشخص المعين سوف يرتكب المعصية المعينة في الساعة المعينة فإنه لابدّ أن تقع تلك المعصية جبراً وقهراً بنفس الكيفية، ولا يمكن للشخص المرتكب أن يغير ذلك إلى شكل آخر، بل لايمكن لأيِّ قدرة في الوجود أن تغيرها وإلاّ فإن علم الله سيتحول إلى جهل!!

يقول عمر الخيام:

أشرب الخمر ومن قد كان أهلا
لرواها يجد المشرب سهلا
علم الله بهذا فإذا
عفتها يا صاح عاد العلم جهلا

والردُّ على هذه الشبهة بعد معرفة مفهوم القضاء والقدر معرفة صحيحة أمرٌ سهل.

فإن الشبهة إنما حصلت بعد أن أُعطي لكل من العلم الالٰهي من جهة و نظام الأسباب والمسببات في العالم من جهة أخرى حسابٌ مستقل، بمعنى انه فرض ان العلم الإلٰهي في الأزل تعلق صدفة بوقوع الحوادث والكائنات، ولأجل أن يكون هذا العلم علماً ولئلا يقع خلافه فقد لزم أن يسيطر على النظام العالمي ويخضع للمراقبة الشديدة ليكون مطابقاً للتصور والتخطيط المسبقين له.

وبعبارة أخرى: إنه يفترض أن العلم الإلٰهي بغض النظر عن نظام

الأسباب والمسببات قد تعلق بوقوع الحوادث وعدم وقوعها وأن من اللازم أن يجعل هذا العلم مطابقاً للمعلوم الواقع ــ بأيٍّ وسيلة ــ وعليه فلابدَّ من ضبط نظام الأسباب والمسببات في العالم ففي بعض الموارد يعمل على منع مامن شأنه أن يؤثر وإبطال عمل الإرادة والاختيار لمن يعمل بهما لكي يكون ماسبق في علم الله الأزلي مطابقاً لما يقع ولا يغايره.

ومن هنا فيجب سلب الاختيار والحرية والقدرة والإرادة من الانسان لتكون أعماله تحت السيطرة الإلٰهية، ولئلا يتحول علم الله الى جهل.

ومثل هذا التصور عن العلم الإلٰهي هو منتهى الجهل وعدم المعرفة. وهل من الممكن أن يتعلق علم الله ــ صدفة، بوقوع حادثة أوعدم وقوعها ــ وبعد ذلك ولكي يطابق العلم الواقع يلزم التصرف في النظام المتقن القطعي للعلل والمعلولات، وإحداث تغييرات فيه، وسلب بعض الخواص من بعض الطبائع أو سلب الفاعل المختار اختياره وحريته؟

ولهذا فنحن نستبعد أن يكون الشعر السابق من الخيام الذي هو على الأقل (نصف فيلسوف) بل يمكن أن يكون من الشعر الذي نسب اليه بعد ذلك. أو انه من الخيام ولكنه لم يشأ أن يتحدث هنا حديث الجدّ والفلسفة وإنما أراد أن يسبغ على خيال من خيالاته شكلاً شعرياً. فإن الكثير من أهل التحقيق نجدهم يتخلّون عن أفكارهم العلمية والفلسفية عندما يدخلون عالم الشعر فيصوغون لخيالاتهم اللطيفة أثواباً شعرية رائعة. وبعبارة اخرى يتحدثون حديث أهل الأدب لاحديث أهل العلم، وذلك ما نشاهده في كثير من الأشعار المنسوبة الى الخيام، فإن الخيام في شهرته العالمية مدين لمثل هذه التصورات وصياغتها البيانية الجميلة.

إن العلم الأزلي الإلٰهي ليس منفصلاً عن النظام السببي والمسببي في العالم. إن العلم الإلٰهي علم بالنظام وما يقتضيه العلم الإلٰهي هو هذا العالم مع هذه الأنظمة، فالعلم الإلٰهي مباشرة ومن دون واسطة لايتعلق بوقوع حادثة ولا بعدم وقوعها. وإنما يتعلق العلم الإلٰهي بالحادثة من خلال علتها وفاعلها الخاص وليس تعلقه بها بشكل مطلق غير مرتبط بأسبابها وعللها. وإن العلل والأسباب متفاوتة. فبعضها عليته وفاعليته طبيعية وبعضها عليته شعورية، وبعضها مجبور والآخر مختار.

وما يوجبه العلم الإلٰهي الأزلي هو صدور أثر الفاعل الطبيعي من الفاعل الطبيعي، وأثر الفاعل الشعوري من الفاعل الشعوري وأثر الفاعل المجبور من الفاعل المجبور، وأثر الفاعل المختار من الفاعل المختار، ولا يقتضي العلم الإلٰهي أن يصدر أثر الفاعل المختار من ذلك الفاعل قهراً وجبراً.

وبعبارة اخرى

فإن العلم الأزلي الإلٰهي علم بالنظام أي بصدور المعلولات من عللها الخاصة بها. ولما كانت العلل متفاوتة في النظام العيني الخارجي فإحداها طبيعية والاخرى شعورية، وإحداها مختارة والاخرى مجبرة؛ فإن النظام العلمي على هذا الأساس هو بمعنى أن كل فاعل موجود في العالم العلمي كما هو موجود في العالم العيني، بل يجب أن يقال إنه كما هو موجود في العالم العلمي موجود في العالم العيني الخارجي. والعلم الإلٰهي الذي يتعلق بصدور أثر من فاعل هو بمعنى أنه تعلق بصدور أثر الفاعل المختار من الفاعل المختار، وبصدور أثر الفاعل المجبر من الفاعل المجبر. وما يقتضيه العلم الإلٰهي ويوجبه هو صدور فعل الفاعل المختار من الفاعل المختار وفعل الفاعل المجبر من الفاعل المجبر لا أن العلم الإلٰهي يوجب أن يكون الفاعل المختار مجبراً أو الفاعل المجبر مختاراً.

والانسان في نظام الوجود كما قلنا مسبقاً يملك نوعاً من الحرية والاختيار، وله إمكانات في فعالياته. وتلك الامكانات ليست متوفرة للموجودات الأخرى حتى للحيوانات. ولأن النظام العيني يستمد وجوده من النظام العلمي، وأن منبع العالم الكوني هوالعالم الربّاني؛ فإن العلم الأزلي المتعلق بأفعال الإنسان وأعماله هو بمعنى أنه يعلم من الأزل: من هو ألذي سوف يطيع باختياره وحريته ومن هو الذي سوق يعصي بحريته واختياره كذلك. والذي يوجبه ذلك العلم ويقتضيه هو أن يطيع ذلك المطيع بإرادته وأن يعصي ذلك العاصي بإرداته. وهذا هو معنى قول أولئك القائلين بأن «الانسان مختار بالإجبار» فلا يمكنه أن لايكون مختاراً. فليس للعلم الأزلي أيُّ دخل في سلب الحرية والاختيار ممن قرر له في النظام العلمي والنظام العيني أن يكون مختاراً، وليس له أيُّ دخل في سلب الاختيار والحرية الانسانية بأن يجبره على الطاعة أو المعصية.

وعلى هذا فكلتا المقدمتين المذكورتين في الاشكال صحيحتان ولا شك

فيها وكذلك صحيحٌ ماقلناه في تلك النقطة الإضافية من أن علم الله فعلي وإيجابي لا انفعالي وتبعي.. ولكنه لايلزم من ذلك أن يكون الإنسان مجبراً ومسلوب الاختيار، وانه عندما يعصي يكون قد أُجبر على العصيان من طرف قوة أعلى منه، بل ان الموجود الذي خلق مختاراً في النظام التكويني هو في النظام العلمي أيضاً حرٌّ مختار، فإذا فعل فعلاً يجبر عليه كان علم الله جهلاً لذا يجب أن نسأل من يقول فيما ينسب الى عمر الخيام في الأبيات السابقة:

«علم الله بهذا» أي بشربها، ما هو الشيء الذي علمه الله في الأزل؟ هل هو الشرب الاختياري وطبقاً للميل والارادة والاختيار الشخصي من دون اكراه ولا اجبار، أم هو الشرب الجبري المفروض من قبل قوة خارج وجود الانسان؟

ان ما كان الله قد علمه في الأزل ليس شرب الخمر الاجباري ولا شرب الخمر المطلق، وإنما شربها الاختياري، ولأن علم الله كذلك فإذا اجبر على عدم الشرب أو أجبر على الشرب يعود العلم الإلٰهي جهلاً.

فالنتيجة على هذا هي أن العلم الأزلي بأفعال الموجودات ذات الإرادة والاختيار ليس جبراً بل هو نقيض للجبر، فإن لازم العلم الأزلي هو أن يكون المختار مختاراً حتماً.

ومن هنا صح قول من قال:

وجعلُ الذنب معلولاً لعلم
إلٰهيٍّ ــ لدى العقلاء ــ جهلُ

كل هذا فيما لوكان مجال بحثنا هو العلم الأزلي الإلٰهي المسبق الذي ذكر في القرآن الكريم باسم الكتاب واللوح المحفوظ والقلم وأمثال ذلك، وكان ما ذكر في الإشكال هو هذا العلم.

ولكن يجب أن نعلم أنه مع غض النظر عن أن موجودات العالم والنظام السببي والمسببي معلوم لله بالعلم الأزلي، فإن هذا النظام المعلوم لله هو نفسه علم الله ايضاً.

وأن هذا العالم بكل نظمه هو علم الباري ومعلومه أيضاً ذلك لأن ذاته محيطة بذوات كل الأشياء من الأزل إلى الأبد وأن ذات كل شيء حاضرة لديه. ولا يمكن أن يخفى عليه موجود من موجودات العالم بأسره، انه في كل مكان ومع كل شيء.

«أينما تولّوا فثمّ وجه الله». (البقرة: ١١٥)

«ونحن أقرب إليه من حبل الوريد». (ق: ١٣)

«هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيءٍ عليم».

(الحديد: ٣)

وعلى هذا؛

فإن نفس العالم بكل خصوصياته ونظمه من مراتب علم الله. وفي هذه المرتبة من العلم يكون العلم والمعلوم واحداً غير متعدد حتى يفرض انطباق العلم والمعلوم أو عدم انطباقه وحتى يقال: انه إن حصل الأمر كذا كان علم الله علماً وإن حصل كذلك كان جهلاً.



منظمة الاعلام الاسلامي
معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية
طهران- ص.ب- ١٤١٥٥/١٣١٣
الجمهورية الاسلامية في ايران

السعر : ٢١٠ ريال